IL

PROBLEMA METAFISICO

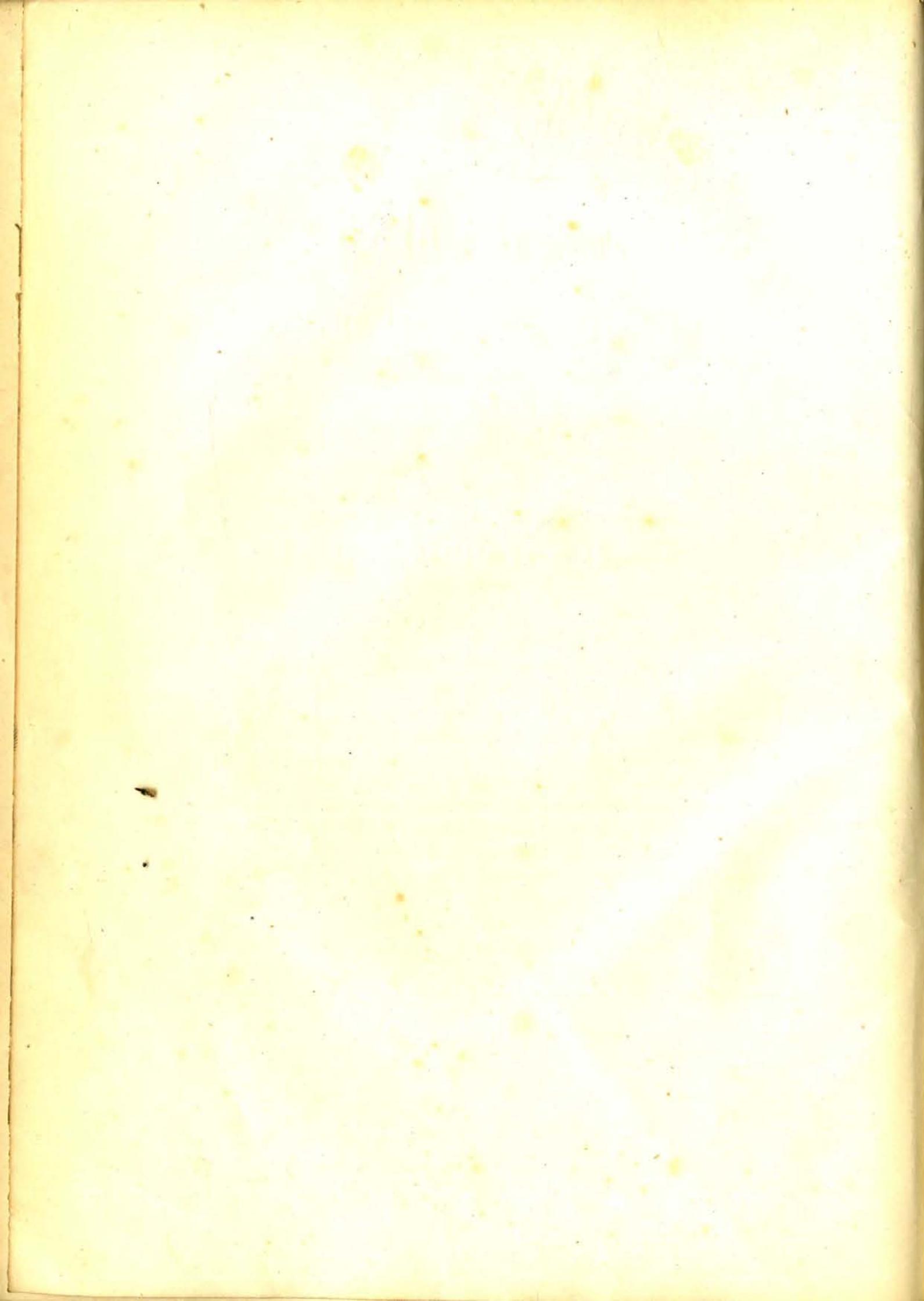
STUDIATO NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA

DALLA SCUOLA IONICA A GIORDANO BRUNO

PER

GIUSEPPE ALLIEVO

Monografia stampata nelle Memorie della R. Accademia delle Scienze
di Torino

STAMPERIA REALE DI TORINO
1877

IL PROBLEMA METAFISICO

STUDIATO NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA

(dalla Scuola Jonica a Giordano Bruno)

Attinenze della Metafisica colla Religione e con le scienze seconde.

Prima di proporre il problema della scienza, e tentarne lo scioglimento, giova determinare le attinenze della Metafisica colla religione e colle scienze seconde. V'ha nello spirito umano una facoltà, che percepisce intuitivamente l'Infinito e lo tiene per fede; questa facoltà è il sentimento religioso: v'ha pure un'altra facoltà, che specula intorno all'Infinito per lavorarne una teorica scientifica; questa facoltà è la ragion filosofica ossia la speculazione. Entrambe queste due facoltà sono necessarie ed essenziali, avendo loro radice nell'intima natura dello spirito umano. Dico che il sentimento religioso è essenziale all'uomo; perchè la religione esistette sempre e dovunque anche frammezzo alla moltiplicità delle sue forme, alla diversità de' suoi culti e delle sue credenze; la sua universalità prova che ha ragion d'essere nell'essenza stessa della natura umana; dunque il sentimento religioso è essenziale all'uomo. Dico in secondo luogo che anche la Metafisica è essenziale all'uomo, che la ragion filosofica ossia la speculazione fa parte integrante di nostra natura; altramente, come mai potrebbe spiegarsi il bisogno indestruttibile, che sente l'uomo di rendersi

ragione di questo gran tutto, che dicesi universo, e l'attività filosofica che si è sempre e dovunque spiegata per soddisfare a questo bisogno, ed i continui incessanti tentativi fatti dall'ingegno speculativo per costrurre una scienza prima? Ciò dimostra, che anche la Metafisica è essenziale allo spirito umano, perchè in esso ha la sua ragion d'essere; lo stesso scettico sebbene dichiari impossibile per l'uomo la scienza metafisica, non disconosce nè può negare l'esistenza in noi del bisogno di un sapere speculativo e dell'attività che spiega lo spirito nostro pêr attutarlo, sebbene egli non creda al felice successo di quest'attività. Or se il sentimento religioso ed il pensiero metafisico sono entrambi all'uomo essenziali e necessari, segue che debbe ciascuno d'essi avere una sfera sua propria entro a cui si eserciti, e che non vogliono essere l'uno all'altro sacrificati: segue ancora che non solo vanno tenuti distinti, ma altresì uniti e conciliati insieme perchè l'io umano, in cui entrambi coesistono, è uno; quell'io, che sente ed apprende l'Infinito per mezzo del sentimento religioso, è quello stesso che lo contempla per mezzo della ragion filosofica e cerca di formarne una teoria scientifica. Se nel cogliere l'Infinito il sentimento religioso e la ragion filosofica fossero in antinomìa ed in discordanza fra di loro, l'unità dello spirito nostro n'andrebbe dispersa, e l'io umano non sarebbe più uno ed armonico seco stesso, ma discorde e contraddicentesi. Ma a qual condizione può aversi questa conciliazione ed armonia fra il sentimento religioso e la ragion filosofica, fra la religione e la Metafisica? A condizione che entrambe abbiano uno stesso ed identico oggetto, in cui si appuntino, l'Infinito, sebbene appreso con mezzi diversi e contemplato sotto diversi aspetti. A quale condizione la religione e la Metafisica possono serbarsi distinte, sebbene unite? A condizione che l'Infinito, come ho detto or ora, venga appreso con mezzi diversi e sotto diversi aspetti contemplato; ma questa diversità di mezzi e di aspetti vuol essere meramente soggettiva, non oggettiva: l'Infinito debbe serbare identica la sua essenza e natura in faccia a queste due facoltà umane che lo apprendono: l'Infinito della religione vuol essere sostanzialmente identico coll'Infinito della Metafisica; poichè il vero Infinito non è che un solo, ed una religione che non abbia per oggetto l'Infinito, una Metafisica che non si travagli intorno all'Infinito, non è l'una religione, l'altra Metafisica. Una sentenza contraria a questa condurrebbe all'una od all'altra di queste due vie: 1° stabilire che l'Infinito sia l'oggetto esclusivo o della religione o della Metafisica; 2° stabilire due Infiniti, l'uno pel sentimento religioso, l'altro

per il pensiero filosofico: la prima di queste due vie conduce alla negazione o della religione o della Metafisica; la seconda mena all'assurdo di due Infiniti.

Abbiamo superiormente stabilito che religione e Metafisica sono entrambe necessarie ed essenziali allo spirito umano, che perciò non vanno l'una all'altra sacrificate, ma tenute distinte, che sebbene distinte vanno però conciliate ed unite perchè uno è l'io umano, a cui si attengono, e che la loro conciliazione non può aversi se non a condizione che abbiano uno stesso ed identico oggetto, l'Infinito. Ma come si ottiene questa conciliazione, come cioè può l'Infinito della religione e quello della Metafisica mantenersi identico ed essenzialmente lo stesso, se viene appreso con mezzi diversi e contemplato sotto diversi aspetti? Questa grave dimanda non può e non debbe avere qui la sua risposta: questa uscirà fuori dalla soluzione stessa del problema della Metafisica, la quale debbe avere per suo scopo ed intento supremo di soddisfare i bisogni scientifici e religiosi dell'uomo conciliando insieme il sentimento e la ragione senza però distruggere nè l'uno nè l'altro. Intanto da queste cose discorse si può inferire quale giudizio abbiasi a recare della dottrina di Hegel su questo riguardo. Egli pronuncia che religione e filosofia hanno lo stesso obbietto, l'Assoluto, ma contemplato in modo diverso. Nulla di più vero di tutto questo; solo era da desiderare che ei si fosse conservato coerente a questo pronunciato nella costruzione della sua teorica, la quale in fatto riescì affatto opposta al concetto che Hegel aveva emesso intorno ai rapporti tra la religione e la Metafisica. Basta raffrontare fra di loro il concetto dell'Infinito quale ci è dato dal Cristianesimo col concetto dell'Infinito quale emerge dalla Metafisica hegeliana per iscorgere come l'Infinito dell'uno sia essenzialmente diverso dall'Infinito dell'altra, e come per conseguente la religione e la filosofia non abbiano più lo stesso oggetto contemplato in due modi diversi, come Hegel si era espresso, ma due oggetti essenzialmente differenti. Infatti l'Infinito del Cristianesimo è pienamente attuato e determinato, l'Infinito della Metafisica hegeliana, cioè l'Idea assoluta è onninamente indeterminato, è la pura e mera possibilità di tutte cose; quello è necessariamente ed immutabilmente ciò che è; questo muta e si trasforma di continuo, anzi la sua essenza sta appunto nel diventar tutte cose, nel cangiar senza posa; il primo è sostanzialmente distinto da tutta la realtà finita, il secondo è la sostanzialità di ogni essere finito e contingente. Or come si potrà ancora sostenere che l'Infinito della reli-

gione cristiana sia essenzialmente lo stesso Infinito che è oggetto della filosofia hegeliana se essi hanno determinazioni affatto contraddittorie e diametralmente opposte, le quali importano perciò una diversità di essenza? Chi potrà ancora sostenere che la religione e la filosofia abbiano lo stesso oggetto, come Hegel aveva pronunciato, sebben contemplato in modi diversi? Questa diversità di modi nel contemplar l'Assoluto non sarebbe più solamente soggettiva, ma oggettiva, non di sola forma o grado, ma di essenza: un hegeliano dovrebbe dire di sè: io come filosofo debbo rigettar come falso ciò che come credente e cristiano dovrei tenere per vero; in me la ragion filosofica ed il sentimento religioso sono in lotta ed in antinomìa fra di loro; il Dio della mia religione non è più il Dio della mia metafisica. Hegel adunque non si mantenne coerente al suo pronunciato, e ben a ragione Odoardo Schmidt lasciò scritto che il sistema dell'identità assoluta di Hegel « è in contraddizione coi bisogni religiosi; » poichè non si riconosce da questo filosofo che l'assoluto metafisico, o un puro » concetto assoluto, non un Dio personale (*Storia della filos.*, pag. 285) ».

Invano Hegel si schermirebbe dicendo che il Cristianesimo da noi citato ad esempio non è la religione, ma una religione determinata, una forma o specie di religione; giacchè quando si discorre di religione e di sentimento religioso nelle sue attinenze colla filosofia, s'intende non la religione *in genere*, che non è se non un mero concetto della nostra mente, una pura astrazione, ma la religione concreta ed operosa nelle forme determinate che essa veste presso un dato popolo, in una data epoca. Or se fra queste varie forme scegliamo il Cristianesimo, certo è che esso non può più sussistere colla Metafisica hegeliana; e non sarebbe difficil cosa, chiamando a rassegna le altre forme determinate di religione, il far vedere come nessuna di esse può più sussistere e rimanere in salvo nel sistema dell'Idealismo assoluto. So bene che Hegel verrà a dirci che ben lungi dal distruggere il Cristianesimo egli lo ha anzi posto sovra più salda base e che il suo sistema non è che una spiegazione razionale e filosofica dei principii rivelati; ma queste le son parole che spariscono in faccia al fatto; poichè allo stringer dei conti il Dio personale del Cristianesimo somiglia così poco all'Infinito hegeliano, quanto una morta e nuda astrazione ad una viva e concretissima realtà. Ad ogni modo si può pur sempre avvertire, che se sussiste questa spiegazion razionale e filosofica che Hegel crede di aver dato dei principii rivelati colla sua teorica, il Cristianesimo, come religione, più non esiste essendosi trasformato in una Metafisica. Quindi

si scorge il perchè Hegel subordinò la religione alla filosofia, dicendo questa superiore a quella in ciò che la religione contempla l'Assoluto attraverso i simboli ed i miti e le vaghe e non razionali intuizioni del sentimento e della fede, mentre la filosofia lo contempla in sè stesso razionalmente e per mezzo di un pensiero libero, conscio di sè, indipendente da ogni autorità. Ma si potrebbe osservare ad Hegel: voi sentenziate siccome irrazionale, cieco ed incerto il concetto che la religione ci porge dell'Assoluto e al di sopra di esso ponete la cognizione, che ne porge la filosofia come se fosse un sapere certo, razionale, chiaro, ed inconcusso: ma di grazia in quale mai dottrina metafisica si rinviene questo sapere chiaro, certo, razionale ed inconcusso intorno all'Infinito? Non certo nel vostro sistema dell'Idealismo assoluto, il quale ben lungi dal toglierci davanti il lembo che vela l'Infinito e farcelo contemplare a faccia a faccia, non fa che avvilupparci in altre ben più inestricabili difficoltà a segno che voi stessi, o seguaci dell'hegelianismo, vi dividete in diverse sètte, in hegeliani del *centro*, della *destra* e della *sinistra*, precisamente come avviene de' varii partiti nel seno di un Parlamento politico. Se voi possedeste questo sapere chiaro, evidente, inconcusso e fermo intorno all'Assoluto, quale voi pretendete, come si spiegherebbero questi dissidii, queste antinomìe fra voi stessi, queste difficoltà che avviluppano il vostro sistema? Fatto sta, che i tanti e diversi sistemi di Metafisica son tutti discordi l'uno dall'altro, e non ve ne ha veruno fra essi cui possa assegnarsi il carattere di sapere certo, fermo, chiaro, inconcusso e razionale intorno all'Assoluto, e che possa perciò preferirsi al concetto religioso e tenerne le veci. Vero è che altri potrebbe osservare non doversi confondere la scienza della Metafisica coi sistemi di Metafisica: ma una siffatta osservazione potrebb'essere menata buona ad ogni altro filosofo tranne ad Hegel, che dà la sua dottrina non per un sistema di Metafisica, ma per la scienza metafisica, la filosofia essa stessa ed osa pronunciare che la vera, la sola, l'unica filosofia è l'Idealismo assoluto.

Veniamo a dire delle attinenze della Metafisica colle altre scienze. Il concetto stesso definitivo della Metafisica che abbiamo altrove emesso (1), ci mena a divisare le attinenze che intercedono fra questa scienza e le altre tutte. E veramente se la Metafisica è la scienza de' supremi principii del sapere e dell'essere, se essa ha per proprio di fermare le congiunture ed

(1) Vedi i nostri *Saggi filosofici*, pag. 269.

i vincoli che esistono fra i tanti e diversi principii scientifici, e quindi fra le varie scienze speciali, è chiaro che essa dovrà in ordine alle altre discipline trovarsi nel rapporto di scienza prima, e quindi legislatrice di tutte le altre. Spetta quindi alla Metafisica ordinare a sistema tutte le scienze seconde, assegnare a ciascuna di esse il suo principio generatore, determinare il metodo, secondo cui deve disvolgersi e procedere, additare il fine, a cui va indiritta, fermare i legami che la stringono con tutte le altre. Tale è l'ufficio della scienza prima per rapporto alle scienze seconde. Però se la Metafisica debbe imperare su tutte le altre, non le deve però tiranneggiare sacrificandole a se stessa; anzi, non può invadere il campo ed il dominio di veruna di esse, dovendo lasciar loro una propria e determinata sfera di sviluppo e di operazione. La Metafisica ha una natura determinata sua propria per cui non va confusa non solo con veruna delle scienze seconde, ma nemmanco con le scienze seconde prese nel loro insieme: epperò essa debbe restringere il suo còmpito a stabilire i sommi principii del sapere, lasciando poi a ciascuna delle scienze seconde l'ufficio di svolgere essi principii scientifici e farne le applicazioni.

Qual è adunque (giova qui dimandare) il carattere precipuo, che distingue la Metafisica dalle altre scienze? È quello stesso dell'universalità, di cui abbiamo discorso nella Prelezione (1) toccando de' caratteri ond'essa venne insignita. La Metafisica ha per proprio di essere *universale*, non già nel senso che studii la realtà in tutti e singoli gli esseri che la compongono (chè in tal caso sarebbe essa sola tutto il sapere e si confonderebbe coll'Enciclopedia), ma nel senso che essa contempla la realtà *in universale* e quindi ne ricava que' supremi principii del sapere, da cui si sviluppano le diverse scienze seconde. Quindi, mentre la Metafisica ha per proprio di essere universale, ciascuna delle scienze seconde è particolare e limitata siccome quella che fa oggetto delle sue indagini un dato essere particolare studiandone la specifica natura: donde si scorge come le scienze seconde abbiano ciascheduna un campo suo proprio in cui esercitarsi, un oggetto loro peculiare che non è del dominio della Metafisica. Chi dirà mai ad esempio che la Metafisica debba discendere a studiare la natura specifica del vegetale, del minerale, dell'animale, gli elementi dei corpi, la formazione della terra, le forze della natura e via via? In tal caso usurperebbe il dominio della botanica, della mineralogia, della zoologia, della chimica,

(1) Op. cit., loc. cit.

della geologia, della fisica e va discorrendo, e si introdurrebbe una total confusione in tutta l'enciclopedia, togliendo ogni distinzione alle singole scienze per assorbirle tutte nella Metafisica. Il secondo carattere distintivo della Metafisica è quello di essere un sapere trascendente, profondo e recondito, essendochè cerca la ragion suprema delle cose e le attinenze universali che collegano gli esseri fra di loro, mentre ciascuna scienza speciale è tutta nello studiare la specifica natura del proprio oggetto e non procede oltre a cercare le attinenze che lo collegano col rimanente della realtà universale. In terzo luogo la Metafisica si distingue dalle altre scienze perchè è un sapere certo ed evidente per sè siccome quello che si radica nell'Assoluto, mentre la certezza e l'evidenza del sapere proprio delle singole scienze seconde sono mediate, dedotte e mutuate dal concetto del Primitivo. In quarto luogo la Metafisica si distingue dalle altre discipline perchè è un sapere autonomo, base di ogni altro; per lo contrario tutte le scienze seconde dipendono dalla scienza prima, dalla quale attingono i loro principii generatori e la ragione della loro armonia.

Fermato così il rapporto, il quale intercede tra la scienza prima e le scienze seconde, e che ne pare voglia essere riposto in ciò che quella è legislatrice suprema di queste, sebbene siano le une dall'altra distinte, si scorge qual giudizio abbiasi a recare di due opposte e diverse sentenze professate su questo argomento, delle quali l'una vorrebbe sacrificata la Metafisica alle scienze seconde, l'altra diniega a queste ogni valore scientifico sostenendo, sola ed unica vera scienza essere la Metafisica. La prima di queste due sentenze è professata da E. Littré nella sua opera *Conservation, Révolution et Positivisme* edita in Parigi nel 1852. Secondo lui, la Metafisica non è una scienza dotata di una natura sua propria e distinta da tutte le altre, ma debb'essere nulla più che l'insieme delle scienze, a un dipresso come l'Infinito non è per alcuni filosofi un essere distinto dagli altri e dotato di un'individualità sua propria, ma l'insieme delle forze della natura. A suo avviso le scienze naturali aventi per oggetto le realtà finite debbono astenersi dalle questioni assolute e trattare solo le relative, occuparsi non dell'essenza ma delle proprietà delle cose. Oggetto della Metafisica è l'Assoluto; ma « l'Assoluto (egli scrive) è inaccessibile » allo spirito umano, non solo in filosofia, ma in ogni cosa. Ogni volta » che l'uomo ha risoluto un problema, trova dietro quella soluzione un » altro problema che gli si para davanti, e questo, fosse pur risoluto, non » cesserebbe che per dar luogo a nuovi misteri, senza che lo spirito umano

» potesse concepire un limite a questa serie di questioni, le une alle altre
» connesse. Si aggrandisca pur la capacità dei telescopi, non si raggiun-
» geranno giammai i limiti dell'universo, se pur ne ha. Non si fa, che
» allargare il cerchio di ciò che conosciamo, ma non si abbraccia punto
» tutto ciò che è a conoscersi. Così nella scienza, definitivamente costi-
» tuita, ogni speculazione sulle nozioni assolute è messa da parte. . . Ciò
» che ogni scienza abbandona siccome un esercizio ormai inutile, la Meta-
» fisica persiste a tentarlo; ecco dove si è rifugiata in ultimo luogo questa
» primordiale ambizione dello spirito umano, che da prima ha intrapreso
» l'impossibile. Le nozioni assolute non sono suscettibili nè di dimostra-
» zione, nè di confutazione (pag. 38) ». E altrove scrive che « la storia
» manifesta l'instabilità essenziale della dottrina metafisica: la è questa una
» esperienza decisiva a causa della sua lunga prolungazione (pag. 4) ».

Se per Metafisica il Littré intendesse l'Idealismo assoluto di Hegel, io non esiterei a convenire nella sua sentenza, tenendo anch'io che l'Assoluto, quale lo intende Hegel e lo propone ad oggetto della Metafisica, sia inaccessibile allo spirito ùmano. Ma v'ha una Metafisica, che senza smarrirsi dietro al-l'impossibile come la hegeliana, cerca nondimeno di determinare, ne' limiti che è concesso alla mente umana, la natura del Primitivo posto a fondamento dell'essere e del sapere, senza però cercare di farne una scienza *assoluta*. Ora io dico che una Metafisica siffatta è necessaria per l'organamento del sapere, e che senza di essa le molteplici scienze anzichè formare un sistema sarebbero nulla più che un'accozzaglia, un mero aggregato, una scatenata miscela di discipline senza continuità di vita, erranti le une e le altre nel vasto campo dell'Enciclopedia senza comprendersi mutuamente, anzi lottanti e discordi l'una dall'altra. Egli stesso il Littré riconosce il bisogno e la necessità di un ordine sistematico nelle scienze; pure mantiene che « la scienza diviene sempre più estranea alla filosofia, e la
» filosofia diviene sempre più estranea alla scienza (pag. 49) »: e aggiunge: « le scienze per trasformarsi in filosofia non hanno oramai che
» una cosa a fare: ordinarsi, cioè, esse medesime a sistema. Compiuto
» un tale lavoro, elle adempiranno a tutte le condizioni di una filosofia,
» cioè forniranno i primi principii di tutte le nostre nozioni distribuite
» nell'ordine veramente naturale. M. Comte ha eseguito nella sua opera
» quest'ultimo lavoro (pag. 50) ». Ora io dico essere impossibile alle scienze l'ordinarsi a sistema senza una scienza superiore che le colleghi ad armonia e le congiunga in un principio supremo. Poichè ciascuna scienza speciale

non può trascendere la natura del proprio oggetto, su cui si travaglia, ignora le attinenze di esso con altri oggetti, e quindi il vincolo che la collega colle altre scienze. È adunque necessaria una scienza prima, la Metafisica, che ordini a sistema il sapere, collegando insieme ed organando le scienze diverse.

La seconda delle due sentenze superiormente citate fu validamente professata da Hegel e vien oggidì riprodotta da'suoi seguaci, i quali sostengono che intendere ed intendere l'assoluto sono una sola e medesima cosa, che l'intelletto che non intende l'assoluto non è intelletto, che perciò il vero ed unico sapere è l'assoluto, che la sola e vera scienza è la Metafisica ossia la filosofia, e che la sola Metafisica è l'Idealismo assoluto. Questa sentenza è alquanto affine con un'altra, che Gioberti emise nella sua Avvertenza al *Buono*, dove pronunzia che la vera Enciclopedia ha per termine immediato Dio stesso, che Dio è perciò l'oggetto universale del sapere [1]; se non che fra questo pronunciato di Gioberti e quello degli hegeliani vi intercede questo divario, che pel primo l'Infinito è oggetto di tutta l'Enciclopedia, per i secondi invece è oggetto della Metafisica, ma siccome a detta di Hegel il vero ed unico sapere è solo quello della Metafisica, fuor della quale nessun sapere merita il nome di scienza, così que' due pronunciati sostanzialmente si identificano. Pigliamo ora a discutere la sentenza di Hegel, che nega il nome di scienza alle singole discipline e vuole sia un titolo esclusivo della Metafisica. Tal questione merita di essere seriamente discussa siccome quella che tocca l'essenza intima della Metafisica e ci porge occasione di addentrarci sempre più nella natura di questa scienza.

Mentre le scienze seconde e specialmente quelle che hanno per oggetto la sensibil natura progrediscono felicemente nel secol nostro e spiegano ogni dì più la loro feconda attività, mentre in causa degl'incrementi civili e sociali che esse favoriscono, si acquistano sempre più la simpatia e la stima universale ed attirano a sè un maggior e più crescente numero di cultori, è strano il venir fuori con questa ruvida sentenza: la sola e vera scienza è la Metafisica e le altre non meritan nome di scienze; ed è strano assai più il sentirci dire di più, che la sola filosofia, la sola Metafisica possibile è l'Idealismo assoluto. Se non che questa sentenza non solo è strana, ma falsa ed inammessibile. Non vi farà, credo, meraviglia, se io, cultore della Metafisica, sorgo qui ad avvocare la causa delle altre scienze: con ciò non

(1) Il Gioberti cerca però di giustificare in una nota a piè di pagina questo suo pronunciato.

intendo detrarre per nulla ai meriti ad alla dignità della scienza nostra; chè l'averla dichiarata siccome la scienza prima e fondamentale mostra in quale alto concetto io la tenga; ma con ciò non voglionsi disconoscere e negare i pregi delle altre discipline sebbene siano dipendenti dalla scienza prima. Non si dimentichi che tutte le scienze meritano la nostra ammirazione, il nostro culto, e che i cultori del sapere deggiono mutuamente apprezzarsi ed aiutarsi l'un l'altro, anzichè osteggiarsi a vicenda. Veniamo alla questione. A tal uopo citerò le parole di un hegeliano che difende la sentenza, di cui discorriamo, accompagnandole con alcune critiche osservazioni.

Il Vera nella sua Prolusione alla storia della filosofia che egli pronunziava il 4 febbraio 1861 all'Accademia scientifico-letteraria di Milano così si esprime: « Poichè intendere, ed intendere la verità sono una sola e medesima cosa, intendere la verità ed intendere l'assoluta verità, o l'assoluto, costituiscono pure un solo e stesso oggetto, e come un atto uno e indivisibile del pensiero. Perchè se da un canto non vi possono essere due verità assolute, o due enti assoluti, o due assoluti, locchè è la stessa cosa, dall'altro non vi possono essere nè due modi d'intendere, nè due modi d'intendere l'assoluto. Quindi ne siegue che l'assoluto è l'obbietto proprio ed essenziale della filosofia .... Tale è l'oggetto, tale la ragione d'essere e la giustificazione della filosofia, e ciò che fa di essa la scienza delle scienze, la scienza per eccellenza, e nel significato rigoroso della parola, la sola scienza ». Qui adunque si afferma, che non v'ha che un sol modo d'intendere, cioè l'assoluto, quindi si dà un solo vero sapere, l'assoluto, una sola e vera scienza, la filosofia, ossia la Metafisica. Ora io dico primamente, che questo pronunciato, preso in sè ed indipendentemente dal sistema di Hegel, è insussistente perchè è contrario allo scopo della Metafisica e mena diritto al panteismo. Infatti qual è l'ufficio ed il còmpito della Metafisica? Quello di far cessare il dualismo fra il sentimento e la ragione, conciliando insieme, non però distruggendoli, i due termini opposti, l'infinito ed il finito, l'assoluto ed il relativo, l'uno ed il molteplice, de' quali l'uno è oggetto della ragione, l'altro del sentimento. Ma nella sentenza, che stiam criticando, la Metafisica fallisce a questo suo scopo; poichè se il solo e vero intendere è l'assoluto, e se intendere il relativo non è un intendere, se cioè l'intelletto che pensa il relativo e non l'assoluto, è, per dirla con le parole del Vera « un intel-
» letto che non è un intelletto o un intelletto malsano, e traviato che,
» pascendosi di false credenze, di false opinioni, di fantasmi e di errori

» vive in uno stato di antagonismo con se stesso, e fuori delle condizioni » normali della sua natura (pag. 12) », se, dico, stesse tutto questo, allora solo l'assoluto ha una vera e reale entità, il relativo non è che un fantasma, un'apparenza, un'illusione, un nulla, e così si ruina nel sistema panteistico di una sostanza unica, ed invece di conciliare insieme l'assoluto ed il relativo, l'infinito ed il finito, giusta lo scopo e l'intento della Metafisica, si distrugge l'uno dei due termini sacrificandolo all'altro. Dico in secondo luogo, che il pronunziato, di cui facciamo la critica, è contrario allo stesso sistema dell'Idealismo assoluto, che professano gli hegeliani: esso sistema poggia tutto su quest'altro pronunziato, che ogni termine chiama il suo opposto; ora applicando questo principio al caso nostro, dico che l'assoluto chiama come suo termine opposto il relativo; dal che consegue che l'assoluto non può essere inteso nè pensato senza il relativo, e che perciò il Vera se vuol essere coerente al principio fondamentale della dottrina del suo maestro, nonchè asserire che non siavi intendere senza intendere l'assoluto, non che negare che vi siano due diversi modi d'intendere, debbe anzi pronunciare il contrario e dire che non si dà l'intendere assoluto senza l'intendere relativo. Cerchiamo di svolgere meglio questo concetto, che l'assoluto non può essere inteso senza il relativo.

In qualsivoglia realtà determinata v'ha un elemento assoluto, per parlare il linguaggio di Hegel, cioè di veramente supremo: questo elemento assoluto è, come a dire, la radice e la fonte di tutte le sue manifestazioni, il centro secreto delle sue operazioni, la base ed il sostrato di tutte le determinazioni proprie di quella data realtà, l'uno che racchiude nel suo seno ed emette una moltiplicità di attributi e di proprietà, in una parola l'essenza reale ed il principio supremo da cui emana tutto ciò che è quella determinata realtà. Ciò posto, io dico: quest'assoluto, che si cela ne' visceri, dirò così, di ogni realtà particolare, e che viene altresì denominato l'ignoto principio di tutte le sue proprietà, dato pure, che, come vuole Hegel, possa essere compreso dalla mente umana, con quale mezzo mai ed in qual modo può venire afferrato dal nostro pensiero? In verun altro modo se non per mezzo della cognizione del relativo; voglio dire che non possiamo giungere a comprendere l'essenza intima ossia l'assoluto di un dato essere (parlo sempre nella supposizione della teoria hegeliana, la quale sostiene che noi comprendiamo l'assoluto ossia le essenze reali delle cose, il principio ignoto delle loro manifestazioni; lo che potrebbe venir contrastato) se non attraverso alle sue manifestazioni, a' suoi fenomeni, alle

sue proprietà: son queste che conducono il pensiero ad intravedere un secreto principio da cui partono tutte ed in cui si radicano; se ignoriamo le modificazioni e gli attributi di un essere, ci tornerebbe impossibile l'intravedere il suo elemento assoluto: questo non può essere afferrato da noi in se stesso, nella sua astratta nudità, ma solo attraverso alle sue estrinseche manifestazioni, ossia al relativo; l'essenza dell'uomo, a ragion d'esempio, ci sarebbe affatto ignota se non conoscessimo di esso le manifestazioni estrinseche, le sue proprietà, il sentire, l'intendere, il volere, la favella, ecc., così la causa non si conosce che da' suoi effetti, la sostanza dagli accidenti, il soggetto dai predicati. Or se l'assoluto non può intendersi senza il relativo, è chiaro che voglionsi riconoscere due diversi modi di intendere, e che la sentenza « o intendere l'assoluto, o non intendere affatto » non può essere sostenuta seriamente da un hegeliano senza far violenza alla logica e venir meno alla dottrina del suo maestro.

Si dirà: posto, che il relativo possa essere oggetto d'intendere, sarà pur vero altresì che esso relativo non può essere inteso nè conosciuto davvero e razionalmente se non nell'assoluto, in cui ha la sua ragion d'essere e trova la sua ragion spiegativa. Io credo che questa osservazione nasconda in sè un equivoco che vuol essere dissipato. Esaminiamo il senso di quest'espressione « il relativo non si può intendere senza l'assoluto » dalla quale il nostro avversario vorrebbe inferire che ogni intendere, ogni sapere, anche quello, che ha per oggetto il relativo, si rifonde nell'intendere, e nel sapere assoluto. Per fissar meglio e concretar le idee, poniamo che il relativo sia la realtà finita e contingente: se la si considera come un qualche cosa di relativo e se ne vuol cercare la ragione ultima della sua esistenza, certo è che questa ragione ultima non può essere rinvenuta nella realtà stessa finita, ma va cercata in una realtà superiore, cioè nell'Assoluto primitivo; ma forsechè essa realtà finita non consiste in nient'altro se non in questo suo *rapporto* coll'Infinito? No certo; essa, oltre di essere un *relativo*, oltre di avere questo rapporto ontologico colla realtà assoluta, è *in sè* qualche cosa di determinato e di distinto dall'Infinito stesso ed ha una natura specifica sua propria: il finito non è un mero rapporto, una mera *relatività*, ma è altresì un termine dotato di un'individualità sua propria: un relativo, che non sia nient'altro che relativo, cioè la cui essenza sia una mera relatività, è un assurdo; giacchè una relazione non può esistere senza la coesistenza di due termini *distinti* fra cui interceda; quindi il finito non potrebb'essere un relativo cioè avere un rapporto

ontologico coll'Infinito se in sè non fosse alcunchè di realmente distinto dall'infinito stesso. Premesso questo schiarimento, si scorge l'equivoco che giace nella proposizione « non si può intendere il relativo senza intendere l'assoluto ». Certo, se considerate la realtà finita come un relativo e ne cercate l'ultima ragione della sua esistenza, non puossi intenderla come *relativo* senza il concetto dell'assoluto ossia della realtà infinita in cui risiede la ragione della sua esistenza: ma se la si vuole studiare non più come relativo, cioè ne' suoi rapporti coll'assoluto, sibbene come termine distinto dall'Infinito cioè in se stessa e nella specifica sua natura (e che si possa, anzi si debba altresì studiare sotto questo secondo aspetto, si prova da ciò che essa non consiste tutta in questo suo rapporto coll'Infinito, ma è altresì qualche cosa in sè), in tal caso si scorgerebbe la falsità del pronunciato, che esaminiamo e siamo condotti ad ammettere che si dànno due diversi modi di intendere, de' quali l'uno ha per oggetto l'assoluto, l'infinito, l'altro il relativo, il finito. Tale è appunto l'oggetto delle scienze seconde, tale la ragione della loro distinzione dalla scienza prima: questa ha per proprio di studiare la realtà infinita in sè, e la realtà finita ne' suoi rapporti coll'infinita; od in altri termini il Primitivo considerato come ragione ultima di sè e del derivato; mentre quelle studiano i singoli esseri componenti la realtà universale nella loro specifica natura cioè come termini distinti dall'Infinito e non già come un *relativo*. Così a ragion d'esempio la chimica studia gli elementi ossia le sostanze elementari dei corpi in sè, senza darsi pensiero de' loro rapporti colla realtà universale e coll'Infinito; la zoologia, la botanica, la mineralogia hanno per oggetto gli animali, i minerali, di cui investigano la natura, le proprietà, le forme e le diverse specie; tutte cose queste di cui non debbe occuparsi la Metafisica.

Il Vera, dopo di avere sentenziato, che la filosofia è la sola scienza, che meriti davvero il nome di sapere, aggiunge: « Tutte le altre scienze » sono limitate ed imperfette, e in quanto al loro obbietto, e in quanto » ai loro metodi . . . e' non posseggono, o non possono possedere del loro » stesso obbietto, e de' loro stessi procedimenti, che nozioni incompiute, » incerte ed oscure (pag. 12) ». Qui si muovono due gravi censure alle scienze seconde, l'una relativa al loro obbietto, l'altra al loro metodo: si asserisce che e dell'uno e dell'altro non posseggono che nozioni incompiute, incerte ed oscure. Se con ciò s'intende di dire che stando allo stato attuale delle scienze, nessuna di esse è ancor giunta ad una compiuta e perfetta

cognizione sistematica del proprio oggetto, nessuno il vorrà negare, giacchè le scienze vanno ogni dì più progredendo e perfezionandosi, lo che prova che non hanno per anco raggiunto il loro ideale di perfezione; ma questa censura, se pur fosse una censura, cadrebbe altresì sulla Metafisica stessa, la quale è ancora assai lontana dalla propria perfezione definitiva, come ce lo attestano i sistemi filosofici succedentisi gli uni agli altri: dissi *se pur fosse una censura*, poichè se si vuole portar un retto giudizio del valore e del merito delle scienze seconde, esse vanno riguardate nel loro ideale, cioè in quel che debbono e possono essere, non già nello stato attuale d'imperfezione, cioè in quel che sono oggidì. Il dire poi che le nozioni delle scienze seconde sono non solo incompiute, ma incerte ed oscure, la è un'asserzione gratuita, anzi erronea perchè contraria al fatto; poichè di nozioni appartenenti al sapere secondario se ne potrebbero citare chi sa quante, che sono verità ferme, certe, chiare ed inconcusse, segnatamente poi nel giro delle discipline matematiche. Nè meno insussistente è la censura che si muove al metodo delle scienze seconde, chiamandole ignare de' loro procedimenti, e non razionale il loro metodo ed il loro sapere; giacchè nessuno può negare che sia severo e rigoroso il procedere del matematico e razionale il metodo del fisico, del chimico e del naturalista, quasichè la razionalità fosse un privilegio esclusivo del filosofo e della Metafisica, e non già una dote comune ad ogni dotto, ad ogni sapere scientifico. Se non che l'accusa, che il Vera muove al sapere delle scienze seconde, ben più facilmente può essere ritorta contro di lui e del suo Idealismo assoluto, giacchè mentre egli diniega la certezza e la chiarezza al sapere secondario, non s'accorge che queste due doti mancano appunto al suo sistema metafisico, poichè se esso fosse certo, chiaro, evidente ed inconcusso, tutti gli hegeliani dovrebbero concordare insieme in una sola dottrina, mentre noi li scorgiamo divisi fra di loro nell'interpretare il pensiero del loro maestro: quanto poi al metodo, ogni altro filosofo potrebbe muovere appunti alle scienze seconde, non già un hegeliano, il cui sistema filosofico è arbitrario, epperciò irrazionale fin dal suo punto di partenza, giacchè Hegel medesimo sostiene che in filosofia il punto di partenza non può essere razionalmente determinato, ma ha ad essere una supposizione che sarà verificata dal risultato (1). Queste

(1) Quindi il metodo hegeliano è affatto volgare, irrazionale ed avventuriero, perchè per aver contezza di sè e del suo contenuto deve attendere i risultati.

stesse osservazioni giovano a ribattere gli appunti, che il Vera muove alle scienze matematiche in ispecie; tutti questi appunti, che egli accampa alla pagina 14 e 15 della sua Prolusione, se pur sono fondati e se provano qualche cosa, provan sol questo, che le matematiche non hanno ancora raggiunta la pienezza della loro perfezione, che cioè non si conosce ancora tutto il conoscibile intorno alla quantità ed all'infinito matematico e sonvi alcuni punti non ancora messi in piena luce, nè sempre i cultori di questa scienza procedono come dovrebbero. E che perciò? Chi da tutto questo ne volesse arguire che le scienze matematiche non hanno un pregio ed un valore razionale, commetterebbe sragionando quel sofisma, che i logici chiamano di *accidente*, aggiudicando come essenziale alla matematica ciò che è un puro accidente; e sragiona apertamente il Vera addebitando all'essenza delle matematiche i difetti dei loro cultori e le passeggere imperfezioni in cui si trovano. Egli conchiude che « la matematica è una scienza finita ed » imperfetta, ed in quanto al suo oggetto ed in quanto al suo metodo; » imperocchè il suo oggetto è la grandezza o la quantità, ed il suo metodo, » dato anche che sia un metodo dimostrativo, non vale che ne' limiti della » quantità. Quindi la qualità, la natura intima e l'essenza degli esseri » considerati in loro stessi, o ne' loro rapporti, costituiscono un ordine » di ricerche e di cognizioni ch'essa non può raggiungere (pag. 15) ». E tutto questo che cosa proverebbe? Che la matematica non è la scienza prima, che abbia per oggetto la realtà in universale. E che se ne vuole inferire? Che essa matematica non merita davvero il nome di scienza, perchè ha un oggetto determinato di cui si occupa, e procede con un metodo suo proprio che è il dimostrativo? Ma l'inferenza è strana davvero ed illogica; l'è come dire che i vegetali, ad esempio, non sono veri esseri perchè non sono tutti gli esseri, che essi non meritano davvero il nome di esseri perchè non hanno gli attributi degli animali, degli uomini e di altri esseri superiori.

È adunque manifesta l'insussistenza di quel pronunciato, che dichiara il solo vero e razionale sapere essere il metafisico; ma l'insussistenza apparisce più chiara ancora ove si avverta che la sola Metafisica possibile, la sola vera filosofia pegli hegeliani è l'Idealismo assoluto ossia il sistema del loro maestro. Poichè se il solo e vero sapere è quello della Metafisica, e se la sola Metafisica possibile è l'Idealismo assoluto come dichiarano apertamente gli hegeliani, ne seguirebbe che fuori dell'hegelianismo non si dà vera scienza, che il solo e vero sapiente è l'hegeliano. Una conse-

guenza siffatta si confuta da sè; son di quelle proposizioni che si distruggono da sè pur coll'essere enunciate. È strano poi il modo con cui gli hegeliani si sforzano di provare che ogni sapere debbe da ultimo risolversi nell'Idealisimo assoluto. Il fisico, si va dicendo, parla della gravità, dell'elettrico, del magnete; il matematico discorre di quantità, di estensione, di triangolo ecc.; ma nè l'uno nè l'altro possono parlare di queste ed altrettali cose se non in quanto ne hanno l'*idea*; dunque il loro sapere è un *Idealismo.* Questo ragionamento non è che una mistificazione, un puro giuoco di parole, un equivoco fondato sui diversi significati del vocabolo *idea.* Certo non si può discorrere di una cosa se non in quanto se ne ha l'idea; ma pel fisico e pel matematico aver l'idea della gravità, dell'estensione, del triangolo significa aver presenti tali cose al pensiero, mentre per Hegel ed i suoi seguaci l'idea è l'assoluto, l'essenza sovrintelligibile delle cose, sebbene in sua sentenza nulla vi sia di sovrintelligibile. Si insiste dicendo: il fisico parla dell'essenza della gravità, dell'essenza dell'elettrico, dell'essenza del magnete ecc.; dunque conosce queste essenze, conosce l'assoluto, ed il suo sapere si risolve perciò nell'Idealismo assoluto. Anche qui altro giuoco di parole. Il fisico parla dell'essenza della materia e delle forze naturali solo per pronunciare che esse hanno un'essenza e che egli questa essenza non la conosce nè punto nè poco. Ora per affermare che la gravità, l'elettrico, il magnete, le forze naturali hanno un'essenza, che si dice di ignorare in che consista, è forse necessario conoscere quale sia e che cosa sia siffatta essenza? Certo che no. Mi spiego. Un matematico ha un problema da risolvere, poniamo un'equazione: ei dice: l'incognita di questa equazione ha un valore; e si pone a cercarlo, ma forsechè è necessario che ei conosca di già *qual* sia il valore della quantità incognita per poter dire che questo valore ci dovrà essere? Nient'affatto; chè altramente non ci sarebbe più verun problema da risolvere. Così il filosofo dice tra sè: ci debb'essere un principio supremo di tutto l'essere e di tutto il sapere, e si pone a cercarlo; ma è forse mestieri, per poter dire quel che dice, che ei conosca di già *quale* sia questo supremo principio? Certo che no. In pari modo il fisico può pur dire che le forze della natura hanno una essenza propria senzachè ei debba per ciò conoscere tale essenza. È adunque manchevole il tentativo di voler ridurre ogni sapere all'Idealismo assoluto.

Restringiamo entro a' più brevi confini questa discussione intorno alle relazioni della Metafisica con le scienze seconde. La questione ridotta, dirò così, a' suoi minimi termini può venire formolata così: — La realtà relativa

o può essere studiata in se stessa siccome avente una vera entità tutta sua propria, incomunicabile, distinta dalla realtà assoluta, o no. Nel primo caso, io dico che il sapere delle scienze seconde non è un sapere falso, illusorio e bugiardo, ma un sapere oggettivo, vero, reale e razionale, perchè ha per oggetto una vera realtà; e quindi le scienze seconde ammettono cognizioni certe, chiare e razionali intorno al proprio obbietto. Nel secondo caso si cade nel sistema che ammette una sostanza sola, cioè nel panteismo, che confuteremo a suo luogo, limitandomi qui ad alcune osservazioni critiche in proposito, per confermare vieppiù la verità della sentenza che stiamo difendendo. Io tengo che se si vuol conoscere la natura specifica dei singoli esseri finiti, questi vadano studiati in se stessi per quel che sono realmente, non già nell'essere assoluto ed infinito: è questo un gran punto che merita di essere seriamente discusso, perchè tocca davvicino il gran problema della Metafisica; mi contenterò qui di poche riflessioni. Veniamo ad un esempio che concreti il nostro pensiero. Poniamo che si voglia studiare la natura specifica dell'animale e farne la scienza, che è la zoologia. È chiaro che procedendo *a priori* riesce impossibile dedurre dal solo concetto dell'assoluta ed infinita realtà gli elementi e le determinazioni che costituiscono la natura specifica dell'essere animale; questi elementi e queste determinazioni non le possiamo scoprire se non seguendo la via dell'osservazione e dell'esperienza, ed anche quando saremo giunti a scoprire per mezzo dell'osservazione quali siano gli elementi costitutivi della natura animale, non possiamo giungere a conoscere che cosa siano in se stessi questi elementi se non studiandoli ed analizzandoli in se stessi, e non già nell'assoluta realtà. Così ad esempio l'osservazione ci scopre nell'animale il carattere della sensitività: ma questa sensitività che cosa è dessa mai? Il concetto dell'Assoluto non mi giova per soddisfare a tale dimanda, giacchè nell'essere assoluto non c'è nè ci può essere la sensitività quale è propria dell'animale: va adunque studiata fuori dell'Assoluto, ossia nel finito stesso che è l'animale. Generalizzando questo caso speciale noi ci troveremo condotti a conchiudere che se il finito è in sè alcunchè di reale e di sostanzialmente distinto dall'Infinito, esso debbe perciò essere studiato (come termine finito, non già in quanto è un *relativo*) in se stesso e non già nell'essere assoluto ed infinito, e che perciò il sapere, che costituisce le scienze seconde aventi ad oggetto le singole specie o forme di esseri finiti, è un sapere vero, reale, oggettivo, razionale e perfetto nel suo genere, e che ben lungi dall'essere meritevole

di spregio, come vorrebbero il Vera e gli hegeliani, vuol essere tenuto in gran conto siccome quello che giova all'incremento ed allo sviluppo dello stesso sapere filosofico e speculativo, posciachè, attese le attinenze tra il finito e l'Infinito, man mano che le scienze seconde van sollevando un lembo del velo che copre ai nostri occhi la misteriosa natura, anche il concetto metafisico dell'Infinito va sempre più acquistando chiarezza e perfezione, ed illustrandosi di nuova luce. Aggiungerò da ultimo, che il punto che qui ho toccato intorno alla necessità di studiare le realtà finite in se stesse, si connette con una delle più gravi e più difficili questioni di Metafisica, quella vo' dire che cerca se le essenze delle cose, ossia gli archetipi degli esseri, in cui Platone, Hegel, Malebranche, Gioberti e molti altri ripongono l'intelligibilità o conoscibilità delle cose, facciano parte integrante dell'essere divino o no. Del che diremo a suo luogo. Le osservazioni critiche che abbiamo fatto or ora per dimostrare come le realtà finite considerate nella specifica loro natura non vadano studiate nella realtà infinita ossia nell'Assoluto, riguardavano questo stesso Assoluto considerato sostanzialmente ossia come sinonimo dell'essere primitivo ed infinito. Egli è vero che per assoluto potrebbe intendersi non l'essere primo ed infinito, ma l'ignoto principio delle manifestazioni e delle proprietà di un essere, ossia l'essenza sovrintelligibile di una data realtà; ma anche in questo secondo senso non verrebbe meno la forza della nostra sentenza contro a quella, che professano gli hegeliani; poichè quando si fosse studiata una data realtà finita nel suo elemento assoluto, cioè nella sua essenza, siccome si dovrebbero ammettere tanti assoluti, tante essenze quanti sono i singoli esseri che si studiano, tutti questi assoluti dovrebbero poi rifondersi ed identificarsi nell'Assoluto supremo, il quale non può essere che un solo, e così si ricade nella sentenza che abbiamo confutato. D'altronde poi ci troveremmo anche qui in faccia alla gran questione se tutte le essenze delle cose si identifichino o no nell'essere assoluto.

La Metafisica e la Critica.

Nell'atto istesso che procediamo a sciogliere il problema metafisico, il Critico ci ferma a mezzo del cammino muovendoci una questione pregiudiciale. — Voi vi accingete ad una teorica razionale del supremo principio dell'essere e del sapere; ma avete voi posto mente se la vostra ragion filosofica sia da tanto da costrurre la Scienza prima? Siete voi conscii delle vostre forze mentali con cui vi mettete alla ricerca ed allo studio del primo principio, e non potrebbe darsi che sia questo un ideale impossibile? Cercate adunque anzitutto se sia possibile all'umana ragione la Scienza prima, è questo il problema, che va risolto per primo e dalla cui soluzione dipendono tutti gli altri. — Tale è la questione pregiudiciale, che ci muove il Critico, il quale facendoci precetto di misurare le forze della ragion filosofica prima di accingerci alla soluzione del problema metafisico, ci ripone in mente quel consiglio che dava il Venosino agli scrittori:

> *Sumite materiam vestris, qui scribitis, aequam*
> *Viribus et versate diu quid ferre recusent*
> *Quid valeant humeri.*

e ci ricorda quelle parole di Dante, che nell'atto d'incominciare il suo terribile viaggio dubitando di sè si rivolgea al suo Virgilio, dicendogli:

> .... Poeta che mi guidi,
> Guarda la mia virtù s'ella è possente,
> Prima che all'alto passo tu mi fidi.
>
> *Inf.*, cant. 2, vers. 10.

Noi non dobbiamo lasciar senza risposta questo problema, che ci muove la Critica: l'interesse della Scienza richiede che noi esaminiamo, se si debba, come vuole il Critico, far precedere alla soluzione del problema metafisico l'esame critico delle forze della ragion filosofica in relazione colla Scienza prima o no. Facciamoci anzitutto un chiaro concetto degli intendimenti e dell'oggetto della Critica. A tal uopo credo conveniente di avvertire che il vocabolo *Critica*, *Criticismo* tal fiata si usa per indicare una dottrina, o dirò meglio una Metodologia, la quale prescrive che prima di por mano allo studio degli esseri si esaminino il valore, la legittimità e la portata dei nostri mezzi conoscitivi che sono le facoltà intellettuali; tal altra volta per *Critica* o *Criticismo* s'intende una

dottrina filosofica, la quale niega ogni carattere assoluto ed oggettivo alla verità ed al sapere umano pronunciando che la mente nostra è impotente a conoscere la realtà noumenica degli esseri; tale è il criticismo di Kant, che però è un risultato del suo metodo critico. Noi pigliamo il vocabolo *Critica* nel primo dei due sensi succennati.

Primo a sollevare il problema critico fu Emanuele Kant, il quale riconoscendo per una parte la necessità della Metafisica naturale, ossia il bisogno che lo spirito umano sente ineluttabile di una Scienza prima, e veggendo per l'altra falliti i tentativi fatti finora per costruirla e le antinomie in cui è mai sempre caduta la ragione nel risolvere il problema intorno a Dio, al mondo, all'uomo, propose a se stesso questo problema. La Metafisica è dessa possibile? « La critica della ragione, egli scrive, conduce da ultimo » necessariamente alla scienza. L'uso dogmatico della ragione senza critica » non può condurre al contrario se non ad asserzioni senza fondamento, » alle quali se ne possono mai sempre opporre altre del paro verosimili, » e conseguentemente allo scetticismo (*Critica della Ragion pura*, trad. » Tissot. Tomo 1°, pag. 373) ». Però la critica nel senso di Kant non debbe aggirarsi intorno ai sistemi filosofici ossia alle produzioni metafisiche della ragione essendochè, quand'anche un'analisi critica instituita intorno alle teorie filosofiche ci conducesse a dichiararle tutte insussistenti e fallaci, non ne potremmo inferire logicamente altra conseguenza che questa; — finora la ragione non giunse ad una scienza prima —, non ne verrebbe che la scienza prima sia impossibile; e di tal modo la Critica non raggiungerebbe il suo còmpito, che è quello di dimostrare e porre fuori d'ogni contestazione la possibilità o l'impossibilità della Scienza. Perchè il processo *a posteriori*, cioè l'analisi instituita intorno ai sistemi filosofici potesse adempiere questo intento della Critica, farebbe d'uopo che la ragione filosofica avesse già spiegata ed esaurita tutta per intiero la sua attività, che cioè tutti i sistemi filosofici possibili fossero escogitati e svolti; in tal caso soltanto la critica fatta intorno ai medesimi potrebbe porci in grado di sentenziare decisivamente che la Metafisica è possibile od impossibile. Ma ciò non essendo, dobbiamo abbandonare il procedimento *a posteriori* e quindi sottoporre alla critica non già i sistemi filosofici, ossia le produzioni della ragione, ma la ragione essa stessa considerata indipendentemente da' suoi oggetti e dalle sue produzioni; per tal via soltanto potremo giungere a decidere il problema critico se la Metafisica sia possibile. « Non si » tratta qui nemmeno di una critica de' libri o dei sistemi della ragion

» pura, ma di una critica della facoltà della ragion pura in se stessa.
» Solo pigliando questa critica come punto di partenza, ci troviamo muniti
» di una pietra di saggio infallibile per apprezzare il valore delle opere
» antiche e moderne; poichè senza di essa lo storico ed il giudice, en-
» trambi incompetenti, dichiarano vane le asserzioni degli altri in nome
» delle loro proprie, che punto non hanno maggior fondamento (ib.
» pag. 375) ».

A' dì nostri il problema critico proposto primamente da Kant e da lui risolto in senso scettico, venne ripigliato e disvolto in altro senso dal Renouvier ne' suoi *Saggi di Critica generale*, e dal Mazzarella nella sua opera *la Critica della Scienza*, del quale esporremo qui un cenno espositivo. Facendosi anzi tutto a dimostrare la necessità della Critica, il Mazzarella osserva che quando lo scettico chiama impossibile la Scienza prima, pronuncia una sentenza, cui la storia non ha forza di combattere; quando il dogmatico la dichiara possibile, ha per sè quel dettato dell'ingegno, che non vi può essere ragionamento senza principii, non scienza senza un fondamento comune; la convinzione dell'uno perciò è in aperta contraddizione a quella dell'altro; scegliere è cosa difficile, e piena di pericoli; è necessario anzi tutto di mettersi in grado di decidere, in via propedeutica, quale de' due, lo scettico o il dogmatico abbia ragione: questa necessità crea la Critica. Ella è una vera specie di tribunale, che sorge per dare decisione sulle due opposte sentenze; essenzialmente adunque, a capo della Critica, evvi un problema, nè può essere altro che quello messo dal Kant: *è possibile la Scienza prima* (pag. 306 della *Critica della Scienza*)? Però soggiunge l'Autore, che con ciò non è a credersi che la Critica congiunga e Scetticismo e Dogmatismo insieme e si ponga mediana tra amendue per restar neutrale: la Critica dee decidere, se abbia ragione il dogmatico, o lo scettico quanto alla possibilità della Scienza prima; ella dovrà dunque giugnere necessariamente ad una decisione tra le due, ed essere o co' dogmatici o cogli scettici; ma si rifletta (egli scrive) che non per questo ella finirà con essere o uno scetticismo, o un dogmatismo; la diversità del metodo la porrà sempre al di sopra di entrambi; lo scettico combatte, ma non esamina le sue forze in sè stesse; il dogmatico edifica, ma non cerca di scrutare la potenza che in ciò adopera; il Critico al contrario comincia col porre ad esame ciò, di cui gli scettici ed i dogmatici si servono fin dal bel principio senza discussione: così mentre lo scettico ed il dogmatico hanno un teorema, di cui debbono

fornire la dimostrazione, la Critica ha un problema, cui deve risolvere (pag. 309). La Critica per virtù del suo problema si pone a capo della storia; ne cava profitto e la chiude o per sempre o per aprire un nuovo corso agli studi filosofici (pag. 310). Quanto poi all'oggetto ed alla natura costitutiva della Critica, questa non è per il Mazzarella un semplice esame critico delle nostre facoltà precedentemente alla trattazione delle questioni metafisiche, ma è l'esame di ciò che è nella Ragione in rapporto al problema della Scienza; facoltà e quistioni metafisiche sono esaminate insieme e come l'una l'altra (pag. 345): altra cosa è la Critica generale delle cognizioni umane, ed altra la Critica della scienza, benchè possano incontrarsi in varii punti (pag. 307): la Critica, per esaminare se la scienza è possibile, non può semplicemente esaminare la facoltà di conoscere: ella dee ascendere alla facoltà più alta, che la Ragione pretende di avere, alla facoltà scientifica, all'*ingegno filosofico*: che l'uomo possa sapere qualche cosa, è ammesso pur dagli scettici; la questione critica è se possa giungere al primo principio delle cose (pag. 354): quindi la vera dimanda della Critica è questa: la facoltà scientifica, di cui si vanta la Ragione, può giugnere a costruire la Scienza prima (pag. 355)? Per quel che riguarda ai limiti ed all'estensione della Critica, essa non tende a creare una scienza nuova: essa aspira a un metodo nuovo; e perciò non è per se stessa una scienza, ma una propedeutica e sia della scienza, se questa è possibile, e sia dello scetticismo, se la fosse impossibile (pag. 353, 354): la Critica debb'essere suprema legislatrice e avviatrice di scienza, non la sua distruggitrice; e se per caso questa fosse impossibile, deve giungere ad averne il sentimento dopo certi ed ineluttabili esami, non già nutrirla ed accarezzarla fin da principio (pag. 90): la Critica della Scienza dee esser breve, se vuol essere veramente critica e non convertirsi in Metafisica: il Critico dee pervenire a dimostrar possibile o impossibile la scienza, e non deve usurpare l'ufficio del Metafisico, del Logico, dello Psicologo, o dello Scettico: un metodo, de' principii, e lo accennamento d'un avvenire, ecco ciò che entra nel suo cômpito (pag. 96). L'Autore conchiude la sua opera scrivendo così: « La Critica non è, che una Introduzione » per la Scienza; ecco il pensiero, che ci ha governato in tutto il corso » di quest'opera. Ella ha determinato la possibilità della Scienza, fissan- » done il principio generatore e il metodo ».

Veduto che cosa sia la Critica e quale il suo intendimento, rimane a chiedere se si debba o no discutere il problema che essa ci propone a

risolvere prima del problema metafisico intorno alla possibilità della Scienza prima. Alla quale domanda credo di poter dare una risposta negativa e ne addurrò le ragioni in conferma. A tal uopo raccoglierò in pochi pronunziati fondamentali la dottrina critica per sottoporla ad esame. Sostiene il Critico 1° che prima di costruire la Scienza prima vuolsi cercare se essa scienza sia possibile; 2° che la Critica è necessaria ed inevitabile allo scettico del paro che al dogmatico; 3° che suo intento è di pronunciare un giudicio decisivo ed inappellabile tra le due opposte sentenze dichiarando possibile od impossibile la Scienza prima; 4° che la Critica debbe determinare il metodo suo proprio razionalmente, e quindi fissare il supremo principio del sapere ed il metodo stesso della scienza metafisica, di cui non debbe usurpare l'ufficio, ma essere una mera propedeutica od Introduzione. Facciamoci ad esaminare la prima di queste quattro proposizioni fondamentali: essa comincia dal porre in dubbio il valore della ragion filosofica e rendere problematica la stessa scienza della Metafisica. Ora io tengo che con ciò il Critico viene a negare fin da principio la realtà e l'esistenza stessa della Metafisica, posciachè ponendo in forse e contestando la legittimità ed il valore della ragion filosofica, si chiude con ciò ogni via e si toglie di mano ogni mezzo per uscire dal suo stesso dubbio, e decidere della possibilità della Scienza prima. Infatti con quale mezzo può il Critico risolvere il suo problema e potrà lo spirito umano giungere al Vero filosofico? Certo con verun altro mezzo se non colla ragione; ma se questa ragione è avvolta fin d'ora nel dubbio e se ne contesta il valore, manca perciò ogni mezzo per riescire nell'intrapresa. Il Critico muove dal dubbio, chiedendo se la Metafisica sia possibile, e questo dubbio colpisce la facoltà stessa che deve produrre la Scienza: da un dubbio siffatto, che non è fittizio ed ipotetico, ma reale e scettico, non può più uscire nè la verità critica nè la Metafisica. V'ha, gli è vero, un dubbio che è fecondo di nuove verità, quello cioè che sorge nello spirito dalla contemplazione di una verità anteriormente ammessa; giacchè la mente umana è così fatta, che raggiunto un Vero, tosto gli germogliano accanto uno o più dubbii, che conducono a nuove verità ove siano soddisfatti, in quella guisa che appiè di un albero piantato si veggono sorgere più e più rampolli o germogli; tale è il dubbio di cui parla Dante là dove scrive:

> Nasce per quello, a guisa di rampollo,
> Appiè del vero il dubbio . . . . .
>
> *Parad.*, canto 4, vers. 130, 131.

Siffatto dubbio è fecondo di nuovi veri perchè presuppone un Vero anteriore, da cui germoglia; ma tale non è il dubbio critico, non ammettendo anteriormente a sè nessun Vero filosofico: il dubbio assoluto, reale e scettico non può condurre che al dubbio. V'ha pure un dubbio ipotetico ossia metodico che consiste nel supporre la non esistenza di ciò che altri vuol dimostrare, ma che però presuppone altre verità già ferme ed inconcusse di cui giovarsi per compier la dimostrazione; tale era il dubbio metodico di cui si servivano gli scolastici, i quali volendo ad esempio dimostrare l'esistenza di Dio, cominciavano dal porre la questione *An Deus sit;* ma ciò non era che una pura ipotesi, un processo, non già un dubbio vero e reale intorno all'esistenza di Dio; così S. Tommaso intitola le sue trattazioni *questioni*. Ma il dubbio del Critico non è veramente ipotetico nè metodico, ma serio e reale, ponendo egli in forse la possibilità della Metafisica; lo che è tanto vero che il Mazzarella sostiene che la Critica in atto di risolvere il suo problema debbe porsi in uno stato d'indifferenza vuoi verso lo Scetticismo, vuoi verso il Dogmatismo, nè debbe recarvi veruna opinione preconcetta. Di che ne inferisco che il dubbio da cui parte il Critico gli toglie ogni mezzo non solo per giungere al Vero metafisico, ma ben anco di risolvere il suo stesso problema critico. Si dirà: il dubbio della Critica ammette un Vero anteriore, quello cioè che costituisce il sapere comune, sebbene neghi il Vero che forma il sapere filosofico; il Critico non mette in forse la ragione ossia il pensar comune, sebbene dubiti del valore della ragion filosofica ossia del pensare speculativo. Vano sutterfugio sarebbe questo; poichè in tal caso occorrerebbe il dimandare al Critico, se e come egli possa giovarsi della ragion comune per giudicare del valore e delle forze della ragion filosofica, e muovergli questione qual divario egli interponga fra il pensare ed il sapere comune e fra il pensare ed il sapere filosofico: qualunque sia la soluzione che si vuol dare a questa gran questione, qualunque sia il divario, o di sostanza o di forma che altri stabilisca fra il pensare comune e la ragion filosofica, certo è che il Critico non può razionalmente giovarsi della ragion comune, per giudicar il valore e segnare i limiti fra la ragion comune e la filosofica, fra il Vero comune ed il Vero metafisico senza aver prima giustificato l'uso razionale che egli fa della ragion comune per la soluzione del suo problema; lo che lo condurrebbe fuori del campo della Critica per determinare qual guisa di divario interceda fra il pensar comune ed il metafisico. Io non trovo perciò differenza sostanziale fra lo scettico, che

avvolge in un dubbio universale tutto il sapere umano, ed il Critico che muove dal dubbio intorno alla validità della ragion filosofica per la costruzione della Metafisica; quindi indarno il Critico si tiene superiore al dogmatico ed allo scettico pel suo metodo, il quale in sostanza si converte nel dubbio scettico. Nè varrebbe l'avvertire che tra il dubbio del Critico e quel dello Scettico vi intercede questo divario, che il dubbio dello Scettico è permanente, mentre il Critico muove dal dubbio non già per rimanervi, come fa lo Scettico, ma per uscirne; vana, dico, sarebbe tale avvertenza, perchè, come abbiamo superiormente avvertito, il Critico si è chiusa ogni via per uscire dal dubbio, in cui si è gettato. Alla osservazione critica fatta finquì intorno alla prima proposizione fondamentale della dottrina critica è da aggiungersi quest'altra, che la questione pregiudiziale mossa dal Critico al Metafisico può ritorcersi contro di lui. Infatti egli propone che prima di por mano alla soluzione del problema metafisico si cerchi se la ragion filosofica sia da tanto; e noi alla nostra volta gli proponiamo la questione pregiudiziale se il problema critico vada risolto anteriormente al metafisico; egli pone in forse, se la ragione umana sia valevole a costrurre la Scienza prima; e noi gli proponiamo alla nostra volta il dubbio, se la ragione umana sia capace di risolvere in modo adequato e satisfacente il problema critico; lo che ci respingerebbe d'una in altra questione pregiudiziale senza mai fine. Analizziamo ora la seconda proposizione, che cioè il problema critico è necessario ed inevitabile a segno che il dogmatico del paro che lo scettico sono costretti ad accettarlo. Io tengo al contrario che nè il dogmatico nè lo scettico il debbano accettare; non il dogmatico, il quale non soffre nemmeno un istante che si metta in dubbio e si contesti il valore e la legittimità della ragion filosofica, a cui egli dice doversi prestar fede sin da principio, sotto pena di ruinare inevitabilmente nel nullismo e nello scetticismo; non lo scettico Kanziano, il quale avendo già risolto il problema critico, e conchiuso alla impossibilità della Metafisica, non può più accogliere il problema critico, se sia possibile la Scienza prima. Non meno insussistente è la terza proposizione, in cui si stabilisce, intento finale della Critica essere questo, di sciogliere in modo decisivo e perentorio la controversia fra lo scettico ed il dogmatico provando impossibile o possibile la Metafisica. Se tale è l'intento della Critica, io dico che essa fallisce al suo còmpito. E veramente qual valore potrà ancora avere e quale autorevolezza la sentenza che pronuncierà la ragion critica intorno alla possibilità

della Scienza prima, dacchè voi stesso avete posto in dubbio e contestata la validità dei pronunciati di essa ragione? E come potete voi pretendere che lo scettico ed il dogmatico si acquetino al giudizio emesso dalla ragione, se questa cessa di essere autorevole perchè voi stesso ne avete scalzate le fondamenta? La gran controversia adunque continuerebbe a pendere indecisa per manco di autorevolezza da parte del tribunale che pronuncia da arbitro la sentenza. Il Mazzarella scrive che « la Critica non » può pigliar le mosse da una supposizione, e che sin da' suoi primi passi » deve ricercare il metodo che le è proprio, e con precisione determi- » narlo (pag. 325) ». Ma qual valore, chieggo io, potrà avere tutta la vostra ricerca del metodo critico, se non conoscete per anco le forze della ragione e dubitate pur ora se la scienza sia possibile? Tutta la vostra metodologia critica, anzi tutta la vostra Critica è puntata in aria, perchè lavoro di una ragione, di cui contestate la legittimità ed il valore scientifico; e voi stesso non avete più di che assicurarvi della felice soluzione che darete al problema critico. Il fatto viene qui in conferma di queste osservazioni teoriche. Kant si propose il problema critico a discutere e lo risolse nel senso dello scetticismo conchiudendo all'impossibilità della Metafisica; il Mazzarella discusse lo stesso problema e da esso conchiuse alla possibilità della Metafisica: quale di queste due soluzioni è la vera? Ci vorrebbe un'altra critica per giudicare del valore di queste due, e così all'infinito; lo che prova che la Critica non raggiunge il suo intento, che è di pronunciare una sentenza decisiva ed inappellabile nella controversia tra lo scettico ed il dogmatico. Aggiungasi, che Kant vuole si esamini la ragion *pura*, cioè scevra di ogni contenuto oggettivo per decidere intorno alla possibilità della Metafisica; ma ciò è un rendere impossibile la decisione, giacchè io non posso decidere se la ragione sia capace di una Scienza prima senza esaminare la ragione non in sè, ma in rapporto coll'oggetto che costituisce il problema metafisico, cioè colla realtà assoluta. Anche la quarta proposizione parmi inammessibile, perchè si assegna alla Critica ciò che debb'essere di spettanza della Metafisica, cioè la ricerca e la determinazione del primitivo assoluto.

Posizione del problema metafisico

(Pensare critico).

Il problema metafisico importa, siccome sua condizione primaria ed indeclinabile, una mente che lo ponga e lo determini: l'atto con cui la mente umana pone il problema può essere denominato pensare critico; del che si scorgerà fra breve la ragione. Ma il pensare critico è forse il primo degli atti da cui s'inizia il movimento progressivo della nostra vita mentale, o non venne forse preceduto da una serie di altri atti intellettuali che ne siano come a dire una logica condizione, un germe preesistente? L'osservazione interna ossia il senso intimo ci attesta, che il pensiero umano prima di porre il problema metafisico intorno alla realtà universale, ha già riflettuto, sebbene in modo assai imperfetto, intorno alla medesima; ha emessi varii e molteplici giudizi e raziocinii, ha compiuti insomma, più o men bene, più atti intellettuali che lo misero in possesso di un tal quale determinato sapere. A tutta questa serie di atti, che precedettero il pensare critico, daremo il nome di pensare comune, perchè appunto è comune all'universale degli uomini, tantochè senza il sapere, che per mezzo di esso si ottiene, fòra impossibile la vita stessa umana. Ma in che modo mai procede lo spirito dal pensare comune al pensare critico? E come si collegano questi due momenti del pensiero e in che si distinguono? Il pensare comune ha un contenuto che si denomina sapere comune e che risiede in un complesso slegato di cognizioni imperfette intorno a Dio, alla natura, all'uomo, alla realtà universale: cognizioni siffatte, appunto perchè imperfette e sconnesse, non valgono ad appagare le brame dello spirito umano, che tende al perfetto ed all'assoluto: quindi il pensiero, punto dal desiderio del Vero, piglia ad esaminare il sapere comune, vi scorge imperfezioni, vi discopre antinomie e contraddizioni apparenti prodotte dall'aver considerati gli esseri sotto aspetti restrittivi e limitati anzichè nel loro vasto insieme. In questo istante lo spirito è conscio dell'insufficienza del sapere comune e sente il bisogno di un sapere superiore e compiuto, che tolga le imperfezioni del primo e sciolga le antinomie in cui è avviluppato: da quest'istante è sorto il pensare critico così denominato perchè è un giudizio emesso intorno alle imperfezioni del pensare comune. Che se il pensare critico è la consapevolezza che ha

l'uomo dell'insufficienza del pensare e sapere comune e il sentimento del bisogno di un sapere superiore o filosofico, è chiaro come il pensare critico mentre per una parte è preceduto dal pensare comune, per l'altra vuol essere susseguito da un'altra forma di pensare che chiameremo pensare speculativo o metafisico. Questi tre momenti o forme di pensare che abbiamo distinto nel periodo evolutivo della vita mentale vanno l'uno dall'altro distinti e per riguardo alla forma del loro contenuto e per rispetto al diverso ufficio a cui adempiono. E primamente per riguardo al loro contenuto, sebbene sia in fondo e sostanzialmente lo stesso, pure diversifica assai di forma ossia di grado, posciachè le cognizioni, che costituiscono il contenuto del pensare comune, sono imperfette sia perchè sconnesse e prive della suprema unità sistematica e sia perchè lontane ancora dal loro sviluppo definitivo; potremmo quindi stabilire per carattere distintivo del sapere comune questo, che esso è dogmatico ossia relativo inquantochè manca dell'ultima ragione scientifica, ossia di quel primo principio ideale, che solo può imprimere al sapere umano lo stampo dell'unità sistematica ed il suggello della perfezione. Però sebbene il sapere comune difetti della ragione scientifica assolutamente suprema, esso tuttavia non va privo di ragioni scientifiche secondarie e relative; il perchè erroneamente esso viene da alcuni filosofi tedeschi connotato col titolo di sapere cieco ed irrazionale, parendo a me che i due termini di *sapere* e di *irrazionale* facciano a cozzi tra di loro. Per contro le cognizioni, che formano il sapere critico, sono meno imperfette delle prime inquantochè in questo secondo momento il pensiero ha acquistato la consapevolezza dell'insufficienza del sapere comune e sentito il bisogno di un sapere superiore, che compia il primo e lo perfezioni; e siccome quivi si pone il problema della Scienza prima, perciò il sapere critico ha per carattere distintivo di essere problematico; mentre il sapere speculativo o metafisico, in cui si è scoperta la ragione suprema spiegativa di tutta la scienza, va distinto dagli altri due precedenti in ciò che esso è razionale nel senso assoluto della parola. Di che si scorge come il pensare critico intermediando fra i due estremi momenti del pensiero umano, sia come a dire il punto d'indifferenza in cui si congiungono gli altri due, essendochè in esso cessa il pensare comune per essere dappoi convertito in ispeculativo, simile al color bruno, di cui parla Dante, *che non è nero ancora, e 'l bianco muore*. Queste tre forme di pensare e di sapere si distinguono secondamente per rispetto al loro ufficio: essendochè il pensare comune ha per

ufficio di ammanire allo spirito umano quel corredo di cognizioni intorno a Dio, al mondo, all'uomo, che sono come la base ed il fondamento della nostra vita operativa e morale, il pensare critico ha per proprio di porre il problema della Scienza, determinandone il contenuto, fermando i dati per risolverlo ed additando lo scopo a cui è indiritto; mentre al pensiero speculativo spetta il risolvere il problema proposto, trovando la suprema ragione sufficiente del conoscere, ossia il primo principio scientifico, e traducendo così il sapere comune in sapere metafisico o speculativo. Donde apparisce, come il contenuto del pensiero umano, sebbene diversifichi di forma ne' tre diversi momenti o periodi della vita mentale, pure sia mai sempre nel suo fondo o sostanzialmente lo stesso, sicchè il sapere speculativo non è in sua essenza altro che lo stesso sapere comune, ma svolto e ridotto a compimento dopo di essere stato ridotto a forma di problema dal pensiero critico.

Però queste tre forme di pensare che siam venuti fin qui divisando, sebbene si distinguano in riguardo a' due capi ora accennati, pure non van risguardate siccome disgiunte e scisse l'una dall'altra, quasi fossero tre forze radicalmente diverse, che si spieghino l'una in separato dall'altra con intendimenti diversi, ma bensì come tre momenti continui di una medesima forza od attività, che si mantiene mai sempre la stessa ed identica nella continuità del suo sviluppo. E qual è il punto di unione o di continuità, che collegando queste tre guise di pensare fa di esse una sola ed identica attività? È lo spirito umano, il quale uscendo dal pensare comune come da uno stato rudimentale ed imperfetto fa passo al pensare critico, e riposa da ultimo nel pensare speculativo siccome in sua forma perfetta e terminativa: di vero, è desso il pensiero umano, che produce il sapere comune; desso che pone il problema metafisico; desso che lo risolve. Se vi ha siffatto legame di continuità fra questi tre momenti del pensiero, per modo che mutuamente si presuppongono ed insieme s'intrecciano, e se, come abbiamo testè avvertito, il pensare critico è quasi il punto d'indifferenza, in cui il pensare comune e lo speculativo si congiungono e si trasformano l'uno nell'altro, si scorge quale giudizio abbiasi a portare di quelle teorie filosofiche, le quali o vorrebbero scindere il pensare ed il sapere speculativo dal comune mettendolo in opposizione con questo, o vorrebbero ammettere solo il pensare critico disgiunto sia dal pensare comune, sia dallo speculativo. La prima di queste sentenze è insussistente, perchè ponendo un dissidio tra il sapere comune e lo spe-

culativo, pone con ciò stesso lo spirito umano in contraddizione con se medesimo, e così viene a negare lo stesso pensare speculativo siccome quello che ha per proprio di sciogliere le antinomie del pensiero umano, non già di accrescerle e rafforzarle. Nè si dica che essendosi il sapere comune trasmutato nello speculativo, ed avendo perciò cessato di esistere, cessa quindi tra l'uno e l'altro ogni contraddizione, la quale, perchè davvero ci fosse, importerebbe l'esistenza distinta di questi due momenti intellettuali: quest'avvertenza non regge, perchè è bensì vero che il contenuto del pensare comune passando dal primo al terzo momento ha mutato di forma, ma il fondo suo ossia la sostanza è ancora la stessa. Non meno erronee sono le altre sentenze, in cui si pronuncia volersi il pensare critico disgregarsi e dal comune e dallo speculativo, sia isolando il primo dal secondo, sia escludendo il terzo per ammettere esclusivamente il primo. Il pronunciare che il pensare critico debbe collocarsi in istato di isolamento e di indipendenza dal pensare comune, rigettando siccome falso tutto il sapere comune o ponendo in dubbio ed avvolgendo in uno scetticismo universale tutti i suoi dettati, come fece Cartesio, è un chiudersi il passo alla posizione ed alla soluzione del problema metafisico; come per altra parte chi si arresta al secondo momento che è il pensare critico negando il terzo momento che è il pensare speculativo, ruina di necessità nello scetticismo, pone lo spirito umano in lotta con se stesso, perchè dopo di aver rilevato l'insufficienza del sapere comune ed il bisogno di un sapere superiore, negagli l'appagamento di tale bisogno speculativo (1); e siccome il pensare critico ha scoperto contraddizioni ed antinomie nel sapere comune, così se esso non è susseguito dal pensare speculativo che sciolga queste contraddizioni, debbe di necessità ammettere la contraddizione siccome legge suprema del pensiero e della realtà: il dubbio universale e la contraddizione, in una parola lo scetticismo è la conseguenza indeclinabile delle due ultime sentenze succennate. Il sistema di Hegel, che pone la contraddizione siccome legge suprema dell'essere non è perciò un sapere speculativo, ma un sapere critico e, quel che è più, falsato e viziato perchè disgiunto dallo speculativo.

Abbiamo stabilito essere ufficio del pensare critico di porre il problema

---

(1) Tale è il Criticismo di Kant, che dichiara insolubile il problema metafisico ed impotente la ragione a satisfare al bisogno speculativo.

metafisico determinandone il contenuto, ossia gli elementi che esso racchiude, delineando lo scopo che con esso intendesi di conseguire e fissando il dato, da cui come da punto di mossa vuolsi partire per risolverlo. Facciamoci perciò ad adempiere a siffatto ufficio proprio del pensare critico. Facendo tesoro delle riflessioni testè fatte intorno alle tre guise del pensare umano, noi potremmo formolare il problema della scienza ne' termini seguenti: Trasformare il sapere dogmatico del pensare comune in un sapere supremamente razionale per mezzo del pensare speculativo; ossia (lo che torna ad un medesimo) perfezionare il sapere comune e nella forma e nella materia, informandolo alla più alta unità sistematica accoppiata alla massima moltiplicità di cognizioni. Questo primo modo di porre il problema metafisico riesce una formola assai vaga ancora ed indeterminata, la quale giova tradurre in altre formole vieppiù esplicite e concrete, lo che tenteremo di fare man mano che riesciremo a determinare il contenuto stesso del problema, lo scopo di esso ed il dato per risolverlo. Ora, siccome il pensare critico trae il suo contenuto dal pensare comune, così a determinare gli elementi contenuti nel problema metafisico non occorre altra via se non quella di dare alla forma dogmatica ed assertiva del sapere comune una forma problematica riposta nell' interrogare che fa se stesso lo spirito umano e chiedersi conto e ragione di quanto sa o crede di sapere per mezzo del pensare comune: le varie domande, che egli muoverà successivamente a se medesimo intorno a quanto egli sa riguardo a Dio, al mondo, all'uomo, alla realtà universale, saranno altrettanti elementi che entrano a comporre il problema scientifico e che ci porranno in grado di formolare il problema stesso in un modo più esplicito e determinato. Veggiamolo.

Io posseggo i concetti categorici di essere e di non essere, di sostanza e di modo, di causa e di effetto, di uno e di molteplice, di potenza e di atto, di essenza e di sussistenza ed innumerevoli altri di simil genere; e di essi faccio continuo uso nel discorrere e ragionare, applicandoli a questo, a quell'altro essere; ma qual è l'origine, quale il fondamento, quale il valore di siffatti concetti che io adopero in modo empirico e dogmatico? Ecco una prima interrogazione, epperò un primo elemento del problema metafisico, il problema delle categorie, che, al vedere di alcuni Metafisici, costituisce tutta l'Ontologia, mentre, secondo noi, non è che uno degli elementi del problema, non già tutto il problema della Scienza. Io concepisco il creato siccome una moltiplicità di esseri che si distinguono e si differenziano gli uni dagli altri: or qual è la ragione della loro

distinzione e di che guisa è dessa mai? Ecco un secondo elemento del problema, risguardante il gran principio ontologico della diversità e della distinzione degli esseri. Io concepisco al di sopra del creato un essere infinito siccome causa efficiente di tutti i finiti: or in che modo il Creatore produsse questa moltiplicità di esseri che chiamiamo universo? È questo un terzo elemento del problema che tocca l'altro gran principio detto di causalità. Io concepisco la realtà finita siccome alcunchè di distintò e di diverso dalla realtà infinita, e questa siccome negazione e limitazione di quella, e nel medesimo tempo scorgo che questi due termini si chiamano a vicenda e si presuppongono; come adunque, io domando a me stesso, possono coesistere e conciliarsi due cose che si escludono e si oppongono mutuamente? E che guisa di distinzione intercede fra il reale infinito ed il reale finito? Quarto elemento del problema che concerne le attinenze tra l'infinito ed il finito. Io concepisco Dio siccome giusto e misericorde ad un tempo, siccome semplice e tuttavia dotato di un infinito numero di attributi, siccome libero e pure privo della facoltà di scegliere fra il bene ed il male, siccome immutabile e che tuttavia passò dalla potenza all'atto di creare il mondo: or come si conciliano nel concetto di Dio tutte queste ed altrettali antinomie? Quinto elemento del problema, che può denominarsi problema teologico. Io concepisco me stesso come identico, immutabile e sempre il medesimo nel periodo evolutivo della vita, e ad un tempo scorgo di andare soggetto a mille vicende, a continue mutazioni, e chieggo: come mai un ente può essere immutabile e mutabile nel medesimo tempo? Io concepisco ciascuna realtà, ogni essere siccome una individualità, un tutto che sta da sè, un'unità, e ad un tempo scorgo in esso una moltiplicità di forme, di elementi, di proprietà, di manifestazioni: e come un ente può essere uno e molteplice ad un tempo? Io trovo che gli universali, ossia i generi, le specie, le essenze specifiche sono identiche e le stesse in tutti gli individui di una stessa classe, e scorgo pure, che tutti questi individui, quantunque partecipino alla stessa essenza identica e comune si differenziano e diversificano gli uni dagli altri; così l'essenza od il genere *uomo* è lo stesso in tutti gli uomini, eppure un uomo si diversifica dall'altro; come adunque l'ente può essere identico e diverso ad un tempo? E come nei singolari e negl'individui sussiste l'universale ossia la specie? Io veggo in ciascun ordine di cose un'unità primordiale che si svolse in una moltiplicità di esseri e di termini congeneri, come ad esempio da un'unica famiglia primitiva una moltiplicità di altre famiglie umane, da un vivente primitivo una pluralità di

viventi congeneri, da una scienza più altre scienze, da una lingua più lingue e va discorrendo; or come dall'uno esce e si sviluppa il molteplice, e come poi il molteplice ritorna all'uno? Io sento in me una duplice tendenza, al conoscere cioè ed all'operare; eppure veggo talvolta in me combattersi il pensiero e l'azione, la vita pratica e l'intellettuale: come si conciliano adunque queste due vite del pensiero e dell'azione nell'unità del composto umano? Tutte queste ed altrettali interrogazioni che lo spirito muove a se medesimo chiamando ad esame le cognizioni che formano il suo sapere comune, sono altrettanti elementi che entrano nel problema metafisico e ne costituiscono il contenuto: noi li abbiamo qui chiamati a rassegna senza ordine logico e quali si presentano da sè al pensiero critico, procedendo dirò così all'empirica; dobbiamo ora tentare di collegarli in un tutto sistematico adunandoli sotto ad una formola categorica, la quale contenga in sè, oltre agli accennati, tutti gli elementi del problema metafisico. Or se si instituisce un'accurata analisi ed un esatto confronto de' medesimi, si scorgerà che tutti i concetti, quanti mai si contengono nella cerchia del pensare comune, sono riducibili alle due supreme categorie di *essere*, e *manifestazioni di essere*: quindi il problema può venir così formolato: spiegare le manifestazioni dell'essere trovando la ragione ultima che ne risolva le antinomie. Questa seconda formola è alquanto più determinata della prima perchè derivata dal contenuto stesso del problema e non più dai caratteri distintivi delle tre forme di pensiero umano: essa comprende non solo tutti gli elementi del problema testè accennati, ma tutti quegli altri che sono ad esso riferibili, raccolti ad unità. Infatti che cosa sono mai le categorie di uno e di molteplice, di sostanza e di modo, di causa e di effetto, di identico e diverso ecc., se non altrettante manifestazioni dell'essere, altrettante guise con cui si rivela e si dispiega la realtà? Noi non possiamo concepire cosa veruna che non sia essere o manifestazione di essere; così l'uomo è un essere che si manifesta e si rivela con forme e proprietà sue; Dio è un essere dotato di determinazioni sue proprie, il vegetale del paro. Questa riflessione generale ci pone in grado di stabilire, che il problema quale l'abbiam formolato possiede tutto il suo contenuto, e che vi giacciono espressi ed adunati ad unità tutti gli elementi di esso. Basti qui l'avere espressi con una formola generica gli elementi contenuti nel problema metafisico, posciachè il chiamarli tutti e singoli a rassegna ed il discorrere di ciascheduno in particolare è cosa, che vuolsi fare nel corso della scienza stessa.

Prima però di far passo ad adempiere gli altri ufficii del pensare critico i quali risguardano il dato per risolvere il problema e lo scopo finale di esso, giova che aggiungiamo un'ultima riflessione intorno alla formola derivata dal suo contenuto per derivarne quindi una ragionata partizione della Metafisica. Quando abbiamo stabilito che tutte le cognizioni, che formano il contenuto del problema, si riferiscono mai sempre all'essere colle sue diverse e molteplici manifestazioni, non abbiamo inteso l'essere nel senso categorico, astratto e generalissimo, come se fosse alcunchè di comune alla realtà infinita ed alla finita, come un'entità generalissima applicabile a tutte cose, l'essere insomma indeterminato e categorico degli Scolastici, di Wolfio, di Rosmini e di molti altri filosofi, sibbene l'essere preso nella sua totalità oggettiva e concreta, ossia l'insieme di tutte le individue sussistenze, vale a dire la realtà infinita e tutta la realtà finita, Iddio ed il creato presi insieme come un tutto ontologico. Or siccome la realtà universa, cioè infinita e finita può venire insieme colle sue manifestazioni studiata o nella sua totalità, nel suo insieme, o l'una distintamente dall'altra, quindi si deriva la partizione della Metafisica in generale ed in ispeciale: la prima parte piglia nome di Ontologia, siccome quella che si travaglia intorno all'essere in universale, o, dirò meglio, intorno alla realtà presa nel suo insieme, nella sua totalità di finita e di infinita; la seconda parte invece si bipartisce in Teologia ed in Cosmologia, secondochè piglia ad oggetto delle sue indagini Dio o l'universo, la realtà infinita o la finita. Il problema metafisico adunque racchiude nel suo contenuto tre altri problemi speciali, che sono il problema ontologico risguardante la realtà in universale, il problema teologico relativo alla realtà infinita, cioè Dio, ed il problema cosmologico riferentesi alla realtà finita che è l'universo creato. Di che si scorge, come questi non siano che problemi separati, che possano stare ciascuno da sè, sibbene tre elementi o termini di un solo e medesimo problema fondamentale, essendochè i tre concetti ontologico, teologico e cosmologico inesistono l'uno nell'altro, e s'illustrano a vicenda. Vedesi altresì la ragione, per cui delle due supreme categorie *essere*, e *manifestazioni di essere*, a cui sono riducibili tutti i concetti umani, ho scelto a fondamento della partizione della Metafisica quella di *essere*, preso come sinonimo di realtà concreta e sussistente, non già quella di *manifestazioni dell'essere*, posciachè queste non istanno da sè od in sè, ma presuppongono il reale, in cui si radichino e sussistano, isolate dal quale non possono ammanire l'oggetto e la materia ad un ramo particolare di scienze metafisiche.

Il perchè io mi sono scostato, nell' intendere e partire la Metafisica, dal concetto fondamentale che se ne formarono molti filosofi, fra cui Wolfio e Rosmini. Chi piglia tra mano il voluminoso *Trattato di Metafisica* del filosofo di Breslavia, vi trova partita questa scienza in Metafisica generale od Ontologia ed in Metafisica speciale suddivisa in Teologia, Cosmologia e Psicologia; però l' Ontologia, quale la intese il Wolfio, ha per oggetto l'essere non come sinonimo di realtà universale, ma l'essere categorico, astratto, generalissimo, in quanto è comune a tutte cose ed è predicabile di tutti gli esseri: essa è tutta nella soluzione del problema delle categorie, e non si dà pensiero di sorta della realtà infinita e finita nei loro rapporti. Non molto dissimile è il concetto che si formò Rosmini della Metafisica generale od Ontologia, sebbene ei l'abbia svolto in modo affatto originale colla sua teorica delle tre forme dell'essere, l'ideale, la reale e la morale: l'essere da lui posto ad oggetto e fondamento dell'Ontologia non è la realtà universalmente considerata, ma l'essere categorico e comunissimo, in quanto è predicabile di tutte cose. « L'Ontologo, egli scrive, ha per » iscopo di dare la teoria dell'essere universale in quant'è comune all'ente » tanto finito, quanto infinito, e però considera l'ente nella sua possibi- » lità;. . . egli ha uno scopo unico, ed è quello di dare una teoria dell'es- » sere nella sua universalità, senza fare ancora distinzione se sia finito o in- » finito, di dare cioè quelle proprietà e leggi dell'essere, che si avverano » in ogni ente tanto finito quanto infinito (*Teosofia*, vol. 1, pag. 40, 41) ».

Su questo concetto fondamentale ontologico sono lavorati e condotti quasi tutti i trattati di Metafisica che si adoperano nelle scuole, e lo stesso Programma ufficiale di Metafisica per le nostre Accademie ed Università uscito di recente non ha altro fondamento. Scorgesi di qui quanto e qual divario vi interceda fra l'Ontologia quale venne intesa da Wolfio, da Rosmini e da molti altri filosofi, e la nostra. Noi le assegniamo ad oggetto non l' essere categorico, astratto e comunissimo, ma la realtà infinita e la finita considerate nel loro insieme e nelle vicendevoli loro attinenze, perchè siam persuasi che le categorie disgiunte ed isolate dalle realtà concrete manchino del loro fondamento ontologico, nè possano perciò venire adequatamente comprese, e teniamo oltre a ciò, che un siffatto concetto ontologico apre la via al panteismo, posciachè presuppone, siccome oggetto precipuo dell'Ontologia, che abbiavi alcunchè di comune alla realtà infinita ed alla finita, mentre non si può scansar il panteismo se non a condizione che nulla siavi di comune tra l'infinito ed il finito.

Determinato il contenuto del problema, si chiede quale ne sia lo scopo. La risposta a siffatta inchiesta è già implicitamente inchiusa nelle cose superiormente discorse intorno al pensare critico. Pervenuta a questa forma di pensare, la mente umana scorge l'insufficienza del sapere comune, e prova il bisogno di un sapere superiore che compia e perfezioni il primo. È adunque la cognizione di siffatto bisogno quella che esprime e determina lo scopo a cui vuol giunger lo spirito nel porre il problema della scienza: questo scopo pertanto non può esser altro se non il satisfacimento stesso di tal bisogno, val quanto dire il sapere speculativo, che è la soluzione del problema proposto, in una parola la teorica metafisica. Cerchiamo ora di determinare con maggior precisione questo scopo delineandone i caratteri. Dimandiamo: chi è che costruisce la teorica metafisica, ossia il sapere speculativo? La natura umana. E con quale intendimento essa natura umana costruisce la teorica metafisica? Certo, con questo fine di satisfare ai bisogni proprii dello spirito umano e ad esso inerenti. Di qui io ne inferisco per prima condizione di una teorica metafisica, questa, che essa sia conforme ai bisogni stessi della natura umana, rispettando le esigenze e conciliandola colla realtà; in una parola che essa sia *umana*. Or quali sono le esigenze della natura umana, quali le sue tendenze, i suoi bisogni, le sue aspirazioni? Due sono le tendenze precipue della natura umana, pensiero ed azione: l'uomo non vive sol di pensiero, ma altresì di azione; non è tutto speculazione, ma altresì sentimento; non ragione soltanto, ma affetto; non solo riflessione, ma cuore. Il bisogno dell'azione, ossia della vita pratica è un bisogno imperioso, cui nessuna teorica metafisica può disconoscere; la *destinazione dell'uomo* di Fichte, la *ragion pratica* di Kant, il dubbio stesso metodico di Cartesio, che fra i precetti del suo metodo pone questo, di conformare la sua vita pratica ai pronunciati del senso comune in tutto il frattempo che gli sarebbe occorso per uscire dal dubbio universale, in cui si era avvolto, attestano la verità della proposizione che stiamo svolgendo. Kant, dopo di avere colla ragion pura o speculativa distrutte le credenze del senso comune intorno all'esistenza di Dio, alla libertà morale, all'immortalità dell'anima, cercò di riedificarle con un'altra specie o guisa di facoltà che ei pose accanto alla prima, e denominò ragion pratica, riconoscendo con ciò la necessità della vita operativa e morale, la quale presuppone come suo natural fondamento le credenze intorno a Dio, alla libertà, all'immortalità avvenire. Fichte poi, nel libro terzo della sua opera *Destinazione dell'uomo*, così

si esprime: « Io non son fatto unicamente per sapere; la mia destinazione, » il mio dovere è di agire; sol per l'azione ho un valore. Questa è la » voce della mia coscienza, ed ella si dirige irresistibilmente a qualche cosa » di reale fuori di me, superiore al sapere, e per rapporto a cui questo » non è che un mezzo ». Se adunque tale è la natura umana, tali i suoi bisogni, le sue aspirazioni, è chiaro che una teorica metafisica a voler essere umana, cioè conforme ai bisogni del nostro spirito, debbe riconoscere e spiegar l'uomo in tutta l'integrità della sua natura, tener conto di tutti gli elementi integrali dell'umanità, non distruggerne o negarne alcuni a favore di altri, debbe cioè conciliare l'uomo colla realtà quale è data e dall'esperienza esterna e dal senso intimo, conciliare nell'uomo la vita del pensiero con la vita di azione, la ragione col sentimento, la speculazione col cuore, la riflessione coll'affetto; in una parola, vuol essere *realistica* nel senso filosofico della parola, ossia *vera*, giacchè il vero è il riconoscimento teorico e razionale della realtà. Da siffatta condizione, cui debbe adempiere una teorica metafisica, scopo del problema, si trae il criterio per giudicare della veracità di un sistema speculativo: ogni teorica, che non sia umana, che cioè non riconosca e spieghi l'uomo tutto quant'è, non tenendo conto di tutti gli elementi integrali dell'umanità, ogni teorica che non sia *realistica*, che cioè disconosca la realtà sia esterna, sia interna, che è un bisogno imperioso ed indeclinabile dello spirito umano, è insussistente perchè non è vera: giacchè l'uomo, anche quando si è sollevato all'altezza del sapere speculativo, non cessa di essere uomo; continua in lui filosofo la vita pratica ordinaria, anche suo malgrado, perchè fa parte integrale di sua natura, non potendo mai l'uomo essere ridotto ad una pura speculazione, ad un pensiero meramente teorico disgiunto dall'azione, poichè in tal caso cesserebbe di essere *uomo;* quindi una teorica metafisica, che disconosca la realtà della vita, pone chi la professa in contraddizione con se medesimo, essendochè egli nega come filosofo quelle credenze e que' pronunciati del senso comune che pur come uomo è costretto, suo malgrado, ad ammettere, perchè sovr'esso si regge e si fonda la vita ordinaria operativa che egli vive.

Piacemi qui riferire, in conferma di tutto questo, il seguente passo di A. Franck, estratto dall'Introduzione della sua opera *De la Certitude*: « No, il partito che resta a prendersi non è di abbandonare la meta» fisica, di togliersi affatto alla speculazione, ma di unire strettamente » la metafisica con la morale, rendendola accessibile ad un più gran nu-

» mero d'intelletti, di non obbliare, elevandosi alto nella speculazione,
» le condizioni, gl'interessi, gli elementi della vita attiva e lo scopo ul-
» timo dell'esistenza. Imperocchè si scorge, che l'uomo non è creato per
» il solo pensiero, e non gli è lecito, per usare la bella espressione d'un
» filosofo contemporaneo, di isolarsi sotto quella forma d'egoismo, che
» astrazione s'appella. Che la filosofia si fissi nell'umanità e nella vita,
» e l'umanità e la vita si fisseranno in lei, e diverrà un giorno, come
» altra volta è stata, l'arbitra del mondo ».

Di qui si possono distinguere due forme e guise di Metafisica, realistica l'una, idealistica od astratta l'altra. La metafisica realistica riconosce mai sempre la realtà della vita, pur mentre la spiega e si solleva al di sopra di essa per dominarla dall'alto: essa rispetta le credenze universali del genere umano, conformasi alle esigenze della natura umana, tien conto de' suoi bisogni, soddisfa le sue imperiose aspirazioni, e non disconosce veruno degli elementi integrali dell'umanità; essa è la sola vera e sussistente, perchè umana e rispondente al fine ed allo scopo ultimo del-l'esistenza. La metafisica idealistica od astratta per lo contrario non si sta contenta di trasformare soltanto il sapere comune in un sapere più elevato e superiore, sibbene lo trasnatura negandone il contenuto primitivo: dimentica dello scopo supremo della speculazion filosofica, non si dà verun pensiero di satisfare a tutti i bisogni dello spirito umano scientifici, religiosi e sociali, ma straniando l'uomo dal mondo della realtà e perdendo di vista la vita operativa, lo pone in contraddizione col sapere comune e colle credenze istintive dello spirito, tentando, se pur fosse possibile, di ridurre l'uomo ad una pura speculazione, e disconoscendo in esso l'altro non meno imperioso bisogno dell'azione e della vita operativa. Una Metafisica siffatta è difettosa ed insussistente perchè dimezza l'uomo e niega la realtà cui dovrebbe spiegare. Noi ci contentiamo di avere qui accennato di passaggio queste due forme di Metafisica, di cui discorreremo più a lungo altra volta. Il Mazzarella nella sua pregevole opera *La critica della scienza* pone in assai bella luce l'indole realistica di cui debb'essere rivestita una teorica filosofica là, dove alla pagina 463 e seguenti si fa a dimostrare che il primo principio metafisico vuol essere teorico-pratico, e non semplicemente teorico o speculativo. Che se una teorica metafisica, scopo e termine del problema, debbe avere per prima condizione questa, di essere umana, si scorge qual giudicio abbiasi a recare di quella sentenza della scuola hegeliana, la quale pretende di

identificare la ragione nostra coll'intelligenza divina, e tiene lo spirito umano capace di costrurre una teorica metafisica, che sia un sapere per ogni verso assoluto, una scienza onninamente perfetta ed infinita, quale quella d'Iddio, in cui tutto sia svelato il gran mistero dell'esistenza, e resi aperti i segreti di tutta la creazione. Tale non è, nè può essere lo scopo, che lo spirito umano si propone riguardo al problema della scienza; egli non pretende di diventare un Dio, nè aspira perciò ad un sapere speculativo che sia onninamente assoluto ed infinito; ei si propone di ottener un sapere che gli spieghi le sue tendenze, che risponda alle sue esigenze ed aspirazioni, che appaghi i bisogni proprii di lui ed inerenti alla sua natura, val quanto dire una teorica *umana*, non divina.

Se si avverte, che il sapere speculativo, scopo del problema, è lavoro di uno spirito limitato e finito, qual è il nostro, si scorgerà l'impossibilità dell'assunto, che gli hegeliani assegnano alla ragione umana, voglio dire un sapere assoluto ed infinito. Lo spirito nostro sa di esser finito e limitato per una parte, e per l'altra ei presente, che la realtà, oggetto del suo pensiero, ossia l'essere, è illimitato, immenso, infinito: dal che s'inferisce, che la sua teorica metafisica non potrà essere se non conforme alla sua natura finita e limitata ed a' suoi proprii bisogni, ossia non potrà essere un sapere infinito ed assoluto nel senso dell'hegelianismo, sibbene finita ed umana; e che perciò vi sarà mai sempre nel suo problema una x, una quantità incognita, cui non giungerà mai ad eliminare; questa x è appunto il sovr'intelligibile delle cose, ossia la loro essenza ontologica, l'assoluto, che gli hegeliani ci dicono di avere perfettamente compreso, anzi di averne fatto una teorica, una scienza assoluta essa stessa; mentre se si pon mente, non alle magnifiche promesse ed alle tragrandi pretese, ma al fatto, si scorge che il loro idealismo assoluto, ben lontano dall'averci dischiuso il grande arcano dell'esistenza, ci lascia anzi in un buio più fitto di prima, niegando quella stessa realtà cui dovrebbe spiegare. In breve, il pensiero umano è limitato e finito; dunque a più forte ragione lo debb' essere il suo lavoro speculativo, che è la scienza; altramente dovrebbesi ruinar nell'assurdo di ammettere l'effetto maggiore della causa.

La prima condizione, cui vuole adempiere una teoria metafisica, da noi testè accennata, si riferisce alla materia della scienza metafisica, riposta nelle varie e molteplici cognizioni di cui essa si elementa, le quali vogliono tutte essere vere o realistiche, cioè conformi alle esigenze ed ai bisogni

della natura umana, la quale non può passarsi della realtà. Ma la scienza non ha solo una materia, sibbene altresì una forma, con cui la materia medesima venga accoppiata, e che risiede nel nesso logico che deve sistemare e collegare ad unità la moltiplicità delle cognizioni scientifiche. Di che si deriva una seconda condizione della teorica metafisica, la quale vuol essere sistematica nella forma, come debb'essere realistica, cioè vera, nella materia. Questa seconda condizione importa, che le cognizioni del sapere speculativo formino un insieme logico e rigoroso, un tutto organico e sistematico tale, che i concetti siano tra loro collegati da un ordine logico rigoroso e dipendano gli inferiori dai superiori, e tutti poi da un concetto assolutamente supremo, che sia come a dire il centro di tutto il sistema, il principio e la radice di tutti gli altri. Certo è, che anche questa seconda condizione è necessaria a costruire la teorica metafisica, ma mal s'appongono que' filosofi, che la reputano unica e credono che basti essa sola senza la prima: in loro sentenza, la virtù di un sistema filosofico è tutta nell'insieme logico ossia in una rigorosa deduzione di concetti; essi non pongono mente, che la teoria metafisica non debbe solo porsi d'accordo colla logica, ma altresì colla verità ossia colla realtà della vita: un sistema speculativo che manchi di verità, per quantunque ben lavorato e condotto a filo di logica, mal risponde alle aspirazioni dello spirito umano che ha sete di realtà e non può vivere senza il Vero, e potrebbesi con Bacone paragonare a que' ragnateli, che sono *tenuitate fili atque operis mirabiles, sed quoad usum frivoli et inanes*. Delineato lo scopo del problema e fermate le condizioni di una teoria speculativa, possiamo di qui derivare una nuova formola, un nuovo modo di porre il problema, enunciandolo con questi termini: Costrurre una teorica metafisica, vera nella materia e sistematica nella forma.

Resta a determinare il dato per risolvere il problema, ossia il punto di mossa da cui vuolsi partire per la costruzione della scienza nostra. A tal uopo credo anzitutto conveniente di avvertire, che per punto di mossa si può intendere o lo stato mentale in cui si trova lo spirito umano in atto di costrurre la Scienza, oppure un concetto, che serva allo spirito di guida e quasi a dire di filo conduttore al processo che percorre nel lavorare la teorica metafisica. Quanto allo stato mentale dello spirito nell'atto di iniziare il suo sapere speculativo, esso non può essere altro di necessità se non quello in cui di presente si trova, cioè a dire il pensare critico, che contiene il sapere comune ridotto a forma di problema: or

siccome la forma problematica data al sapere comune risiede in una serie di interrogazioni che il pensiero umano muove a sè medesimo chiedendo ragione dei pronunziati del suo pensare comune, e siccome questa ragion suprema, questo primo principio che debbe rendere razionale, spiegandolo, il sapere comune, egli la presuppone colle sue stesse interrogazioni e la va cercando, ma non l'ha per anco raggiunta, così possiamo stabilire queste due proposizioni; 1° che il primo momento del processo dello spirito nella costruzione della Scienza è ascensivo, il secondo discensivo, che cioè da prima egli ascende dallo stato mentale in cui si trova fino alla cognizione ed alla scoperta del primo principio per poi discendere da esso alle cognizioni molteplici e parziali collegandole ad unità sistematica intorno al supremo principio; 2° che il primo atto del pensiero debbe per una parte riconoscere la realtà quale è data dal senso intimo e per l'altra ammettere la necessità di un primo principio che la spieghi e ne renda ragion sufficiente, e che perciò il primo mezzo da adoperarsi nella soluzione del problema è l'osservazione, la quale vuol essere susseguita da un secondo mezzo che è il ragionamento rivolto a determinare il supremo principio, muovendo dall'osservazione della realtà. Dal che si scorge, quanto vadano lungi dal vero e gli empirici, che vorrebbero esclusivamente adoperato il metodo osservativo disgiunto dal razionale, ed i trascendentali che tengono la sentenza opposta: la verità sta nell'accordo di queste due sentenze; ci vuole osservazione e ragionamento, e prima quella, poi questo; l'osservazione ci dà i materiali della Scienza, il ragionamento li lavora e li trasforma in sapere speculativo: l'osservazione senza il sussidio del ragionamento non può sollevarci fino alla Scienza; il ragionamento non appoggiato all'osservazione mena ad una scienza astratta che trasnatura la realtà invece di spiegarla. Si inferisce altresì da quanto abbiamo stabilito l'insussistenza di quella metodologia, che vorrebbe, lo spirito umano nell'atto di edificare la Scienza cominciasse dal dubbio universale intorno a tutte le credenze del senso comune, e che il primo suo atto fosse un atto di indipendenza e di isolamento dal contenuto del sapere comune. L'insussistenza di questa sentenza appare vieppiù manifesta se si pon mente, che l'osservazione è dessa che debbe verificare la speculazione; lo che presuppone che l'osservazione abbia veracità e legittimità quanto al suo ufficio, nè debbasi perciò rigettare fin da principio siccome irrazionale ed illegittima ne' suoi pronunciati. Non bisogna mai dimenticare, che la forza mentale che pone il problema metafisico è quella stessa che il debbe

risolvere; la quale continuità ne' due momenti metodici, osservativo e raziocinativo, viene disconosciuta dai filosofi, di cui parliamo, quasichè il pensare speculativo, cui spetta di costrurre la scienza, uscisse fuori dallo spirito umano come per incanto ed all'improvviso, nè avesse verun legame di continuità col pensare comune.

Che se per punto di mossa s'intende il concetto, da cui lo spirito debbe partire nella serie dei diversi concetti per elaborare la scienza, allora la dimanda vuole avere una diversa risposta. Fichte, Schelling ed Hegel convengono nel pronunciare, che il punto di mossa della filosofia preso come concetto non può essere determinato, ma vuol essere ipotetico ed arbitrario. Fichte comincia la sua *Dottrina della Scienza* così: « Noi ci proponiamo di » cercare il principio più assoluto, il principio assolutamente incondizionale » di tutta la conoscenza umana », poi soggiunge: « Sulla via, dove la rifles- » sione va ad innoltrarsi, noi dobbiamo partire da una proposizione qua- » lunque, che sia da tutti accordata senza contraddizione veruna. Di siffatte » proposizioni possono esservene un gran numero, ma la riflessione è libera, » e poco importa da quale comincierà. Noi scegliamo la più vicina al » nostro scopo ». Schelling nel suo *Sistema dell'Idealismo trascendentale*, dopo di avere stabilito che ogni cognizione poggia sull'accordo di un obbiettivo con un subbiettivo, cioè dell'*io*, dell'intelligenza, e della *natura*, e che il problema metafisico sta nello spiegare l'incontro di essi due elementi nella conoscenza, non sa poi determinare se per risolvere il problema si debba muovere dal subbiettivo o dall'obbiettivo e crede indifferente il punto di mossa (pag. 1, 2). Hegel anch'egli riconosce nella sua Enciclopedia che la difficoltà per la filosofia sta nel precisare il punto di mossa e crede non potersi cominciare che da un supposto che fosse poi giustificato dal risultato; onde per lui la filosofia è un cerchio, che ritorna su di se stesso, ed ebbe a dire che il punto di mossa della filosofia ne è altresì il risultato. È cosa singolare il vedere, come Hegel, il quale accusa il sapere comune ed il sapere stesso delle scienze seconde siccome cieco, irrazionale, empirico, perchè inconsapevole del suo stesso procedimento e muoventesi quasi a dire alla ventura, stabilisca che la filosofia non può muovere se non da una supposizione, e che il suo processo iniziale è arbitrario, lo chè val quanto dire irrazionale ed inconscio di sè. Ma il processo filosofico non può essere arbitrario ed ipotetico nel suo punto di mossa senza cessar di essere filosofico: il metafisico ha davanti di sè delineato lo scopo che intende di raggiungere, epperò spetta

a lui il determinare da quale concetto debba iniziare il suo procedimento per giungere al suo intendimento; giacchè non ogni concetto lo può scorgere diritto al suo fine, sibbene quello soltanto che abbia i caratteri richiesti all'uopo. A chi crede indifferente il punto di mossa si può domandare: o voi avete consapevolezza che il concetto da cui partite vi condurrà alla teoria metafisica, o no; nel primo caso non è più ipotetico ed arbitrario; nel secondo caso voi lo dovete abbandonare, perchè non adoprate da filosofo, e rischiate di far opera vana. Cerchiamo adunque di determinare quali caratteri debba avere il concetto di cui discorriamo, ed in quale concetto si riscontrino e si avverino essi caratteri. A tal uopo giova avvertire, che il concetto di cui parliamo non è il primo principio enciclopedico, in cui giace virtualmente rinchiuso tutto il sapere, perchè, come abbiamo testè stabilito, il primo momento del processo del pensiero non è discensivo, ma ascensivo, epperò il primo principio si cerca, ma non si possiede ancora; quindi si tratta appunto di determinare da quale concetto si debba partire per giungere alla scoperta del primo principio ideale, e costruire con esso la teoria metafisica.

Or quanto ai caratteri, di cui debb'essere insignito il concetto da cui si muove, pare a me si possano ridurre a questi tre principali: 1° esso dev' essere una verità indimostrabile e talmente evidente, che abbia ad essere universalmente accettata e da tutti riconosciuta. Si obbietterà forse da taluno, che se il punto di mossa debb'essere un Vero indimostrabile ed evidente per sè, in tal caso sarà il primo noto, ossia il supremo principio ideale, e non più il concetto, di cui intendiamo discorrere. Al che rispondo, distinguendo ciò che è primo noto per sè ed in se stesso da ciò che è primo noto soltanto per rispetto a noi, ossia facendo differenza tra l'ordine logico ed assoluto delle verità ideali ed il loro ordine cronologico e soggettivo: altro è la verità che si presenta per prima al nostro spirito siccome evidente ed indimostrabile, ed altro è quella verità suprema, da cui, come da loro fonte e principio ideale, derivano tutte le altre verità: fatto questo divario, che d'altronde è ammesso da Aristotele e dall'universale dei filosofi, si scorge come il concetto da cui dobbiamo muovere, possa e debba essere il primo noto relativamente a noi, non già relativamente alle altre verità dello scibile. Dico che *debb' essere*, perchè se si muove da un dato non indimostrabile ed evidente, ma che possa essere revocato in dubbio, ne chiudiamo il passo per giungere alla teoria metafisica: l'incerto non può generare che l'incerto. Vuole adunque

necessità che si muova dal primo noto relativamente allo spirito nostro per giungere al primo noto in sè e per sè. Non basta però che il punto di mossa sia un vero primo, indimostrabile ed evidente; si richiede in secondo luogo, che esso sia un concetto concreto, non astratto, un concetto cioè che abbia ad oggetto una realtà, un essere determinato, non un'astrazione, una manifestazione dell'essere: ciò è richiesto dallo stesso scopo finale del problema, che è la teoria metafisica, la quale, dovendo essere realistica e non astratta, importa che il punto di mossa sia una realtà, non un'astrazione: l'astratto non può dare il concreto ed il reale, perchè non lo contiene. Si richiede da ultimo, che il concetto da cui muove il processo del pensiero speculativo, abbia tale attinenza con tutti gli altri concetti, di cui si dovrà elementare la teoria metafisica, che da esso possa il pensiero procedere logicamente a tutti gli altri, perchè connessi col primo da cui si parte. Or qual è il concetto in cui si avverano tutti e tre questi caratteri da noi designati? Io tengo per fermo, che esso non sia, nè possa essere se non quello dell'io umano pensante. *Io penso;* ecco il fatto, da cui dobbiamo pigliare le mosse nell'elaborare la teoria metafisica; è questo un primo noto relativamente a noi, una verità evidente ed indimostrabile, un concetto concreto, non astratto, e tale che a volerne rendere ragion sufficiente, la mente vedesi costretta ad uscire poi dall'io pensante alla realtà universale, che è suo oggetto, e ad una realtà infinita che sia la ragion suprema dell'essere e del sapere, dell'io e della realtà finita. Dico, che l'*io penso* è tal verità evidente ed indimostrabile, da ottenere l'assenso di tutte le menti, e resistere inconcussa a tutti gli assalti del dubbio; poichè non si dà momento, nel lungo periodo della nostra vita mentale, in cui non si avveri il fatto dell'*io pensante*, giacchè se cessasse il pensiero, cesserebbe con esso l'io umano medesimo. Lo scettico, che pur dubita di tutto, è costretto suo malgrado ad ammettere il fatto di cui discorriamo, poichè non potrebbe pur pronunciare il suo *io dubito di tutto*, se non pensasse; per dubitare occorre di pensare; il pensiero è perciò la condizione stessa del dubbio dello scettico; tant'è che Cartesio, dopo d'essersi gettato in un dubbio universale, vide di non poter dubitare del suo stesso pensiero, e trovò nell'*io penso, dunque sono*, una verità prima incontrovertibile, da cui pigliò le mosse per riedificare su nuove basi l'edificio delle sue cognizioni. Che più? Il problema stesso della Metafisica presuppone come sua condizione primaria ed indeclinabile l'*io penso*, giacchè senza il pensiero umano

non potrebbe nemmeno essere posto, non che risoluto. Dico in secondo luogo, chè l'*io penso* è un concetto concreto, e non astratto, perchè ha per oggetto una realtà determinata, qual è l'io pensante, non già un'astrazione: di che si scorge come il pensiero umano, che noi poniamo siccome punto di mossa dalla scienza metafisica, non è il pensiero puro di Schelling, di Hegel e di altri filosofi tedeschi, cioè il pensiero astratto e scisso dal soggetto e dall'oggetto; chè tal guisa di pensiero non è che una mera astrazione, la quale perciò non può ammanire un giusto punto di mossa allo spirito filosofico; il nostro io pensante è un pensiero concreto perchè non disgiunto dal soggetto che lo possiede, cioè l'io umano, e dall'oggetto cui si riferisce, cioè la realtà universale. Ho detto in terzo luogo, che il concetto da noi stabilito è intimamente connesso con tutti gli altri concetti che debbono comporre la teoria metafisica, giacchè dall'io pensante lo spirito fa passo alla realtà universale, oggetto di esso pensiero, e si solleva da ultimo alla realtà infinita per cercare in essa il fondamento supremo di tutto l'essere. Ci si dirà: dunque voi siete psicologista in fatto di metodo, e voi non ignorate come il psicologismo sia stato da Gioberti e da altri filosofi accusato siccome la ruina delle scienze filosofiche, la fonte da cui derivò ogni gran male a tutto il sapere, facendolo ruinare nel soggettivismo, e spogliandolo perciò di ogni autorevolezza e veracità oggettiva. Tutto questo io non l'ignoro; ma rispondo, che le accuse mosse allo psicologismo non colpiscono per nulla il metodo che noi propugniamo: le obbiezioni che or si fanno reggerebbero e colpirebbero nel segno, se noi ponessimo il concetto dell'io pensante siccome il supremo principio scientifico, l'Idea assolutamente prima, da cui come da germe dovrà dischiudersi tutto quant'è lo scibile umano; lo chè non è, perchè per noi l'*io penso* non è il Primo ideale, ossia il supremo principio del sapere, sibbene il dato, ossia il concetto, da cui vuolsi muovere per assorgere alla scoperta ed alla determinazione di esso primo principio. Quindi è che a me pare infondata ed infedele la critica che fa di Cartesio Gioberti, quasichè il filosofo francese avesse dato il suo celebre *io penso, dunque sono* siccome il Primo scientifico, e non già come la verità che per prima si manifestò a lui uscente dal suo stato di dubbio; Gioberti confonde di continuo il primo noto per sè ed in sè col primo noto relativamente a noi.

Se tali sono i caratteri di cui vuol essere insignito il concetto preso come punto di mossa, è chiaro non essere ammessibile la sentenza di

Rosmini su questo riguardo, il quale, pigliando ad esaminare la questione « da che cosa debba incominciare la filosofia », risponde: *dall'idea dell'essere del tutto indeterminato*, sentenza che ha molta analogia con la teorica hegeliana, che pone a base dell'essere e del sapere il puro indeterminato, l'essere-nulla, la mera possibilità delle cose destituita di ogni determinazione e realità. Giusta il Rosmini, la filosofia debbe muovere dall' idea dell'essere comunissimo, e terminare nell'idea dell'essere assoluto e pienamente attuato, che è Dio. Egli avverte, che il sistema della scienza debbe cominciare da un'idea che non presupponga verun'altra idea avanti di sè, tale cioè che abbia un primato, una priorità logica su tutte le altre: a tal uopo confronta fra di loro le varie classi di idee, e trova che le idee hanno bisogno, per essere ricevute dalla mente, delle idee meno comprensive, che hanno perciò maggior estensione: di che consegue che l'idea prima, la quale non è contenuta nè presupposta da verun'altra, e che perciò non è più una supposizione, sarà quella che non avrà nessuna comprensione, epperciò la massima estensione siffattamente che involga tutte le altre, a tutte si estenda, su tutte abbia una logica priorità; siffatta idea non può essere altra se non quella dell'essere comunissimo ed indeterminatissimo; da essa dunque, egli conchiude, debbe cominciare il sistema della Scienza (*Teosofia*, vol. 1°, pag. 16, 17). Noi non possiamo menare per buono questo cominciamento, che Rosmini vorrebbe dare al processo filosofico, giacchè il concetto dell'essere comune ed indeterminatissimo è un concetto astratto, anzi la suprema delle astrazioni; essa perciò non può condurci a conoscere nulla nell'ordine degli esseri sussistenti e della realtà; il che egli medesimo il confessa verso il fine del terzo volume del suo *Saggio intorno all'origine delle idee*, pag. 197. Nè gli gioverebbe il dire, che all'essere indeterminato ed universale va accoppiato il sentimento dell'io, il quale circoscrive e determina l'essere e ne fa uscire il reale infinito per una parte, il reale finito per l'altra; giacchè in tal caso il cominciamento che si dà alla scienza, non è più il puro concetto dell'essere. Gli è vero, che il Rosmini considera l'io, ossia il subbietto umano, siccome una condizione materiale della scienza filosofica, perchè questa senza di quello non potrebbe essere costrutta, sebbene poi l'io non costituisca nemmeno il principio della teoria scientifica (*ibid.*, pag. 15): ciò però non distrugge, nè inferma per nulla il punto di mossa da noi stabilito, perchè riposto non nell' io considerato come soggetto, ma nel *pensare* dell' io.

Determinato il contenuto del problema, il dato per risolverlo e lo scopo a cui è rivolto, possiamo di qui raccogliere un'ultima e determinata formola espressiva del problema contenente in sè tutte le altre formole parziali che siam venuti man mano enunciando, ponendo il problema ne' termini seguenti: = Muovendo dall'io umano pensante costrurre una teoria metafisica materialmente vera, formalmente sistematica, la quale spieghi le manifestazioni dell'essere, trovandone la ragione ultima che ne risolva le antinomie.

Il Rosmini, divisate le forme diverse, sotto le quali si presenta all'umano pensiero il supremo problema dell'Ontologia, così le riassume alla pag. 63 del volume primo della sua Teosofia:

« 1° Trovare la conciliazione delle manifestazioni dell'ente col con-
» cetto dell'ente;

» 2° Trovare una ragione sufficiente delle diverse manifestazioni
» dell'ente;

» 3° Trovare l'equazione tra la cognizione intuitiva e quella di predi-
» cazione;

» 4° Conciliare le antinomie che appariscono nel pensiero umano;

» 5° Che cosa sia ente e che cosa sia non ente ».

Riscontrando queste formole del Rosmini con quelle da me proposte, vi apparisce un termine comune, *l'ente colle sue manifestazioni*. Ma il savio lettore avrà già rilevato nella comunanza di questo termine la diversità profondissima del significato. L'ente, intorno a cui tutta si travaglia siccome a suo supremo oggetto la metafisica rosminiana, è l'ente comunissimo, il puro indeterminato, la possibilità universale di tutte cose; per me invece l'ente è la realtà universa: dall'ente del Rosmini la scienza non può trar fuori il benchè menomo che, perchè esso nulla in sè *comprende*; dal mio, che tutto *comprende*, la scienza può sgorgare piena ed intiera.

Oltrechè, nel formolare il problema metafisico, io ho altresì indicato (cosa, che non fece il Rosmini) il punto di mossa, riponendolo nell'io umano pensante, val quanto dire nella coscienza della nostra personalità, che sola può salvare la scienza vuoi dall'ignobile materialismo, vuoi dal presontuoso idealismo panteistico e trascendentale.

Soluzione del Problema Ontologico.

(Pensare speculativo).

La Metafisica venne da noi superiormente bipartita in generale od ontologia, ed in ispeciale. Facciamoci dalla prima di queste due parti. Oggetto dell'ontologia è la realtà in universale, considerata cioè nella dualità dell'Infinito e del finito e nei rapporti dell'uno con l'altro: di qui deriva che il problema ontologico ha tre termini che sono la realtà infinita, la realtà finita ed il rapporto di amendue, e questi tre termini dànno luogo a tre distinte teoriche o parti dell'ontologia. Or ecco le questioni ontologiche quali si affacciano di per se stesse al pensiero speculativo nell'atto di risolvere il proposto problema, insieme colle diverse soluzioni che si presentano e che dànno perciò luogo a diverse guise di dottrine metafisiche.

Posta la realtà in universale siccome oggetto dell'Ontologia, si dimanda: Esiste, o non esiste una realtà universale? Potendosi a tale inchiesta dare due diverse ed opposte risposte, ne sorgono di qui due forme di dottrine metafisiche, lo scetticismo che nega la realtà, e l'ontologismo che la ammette. E siccome la realtà può venir impugnata in diversi modi, così lo scetticismo può prendere diverse forme, che sono il Nullismo, l'Idealismo ed il Criticismo, secondochè riduce la realtà ad un puro nulla assoluto, o ne fa una mera idea, un'apparenza, oppure lasciando indecisa la questione se essa esista o no, pronuncia essere in se stessa inconoscibile. Lo scetticismo sotto tutte e tre le sue forme venne fra gli antichi sofisti della Grecia professato da Gorgia; il criticismo fu ai tempi nostri sostenuto da Kant. Allo scetticismo sta diametralmente opposto l'ontologismo, il quale si distingue in monismo ed in dualismo ontologici, secondo che alla dimanda, se la realtà sia unica o duplice, dà una risposta affermativa o negativa. Dato e non concesso, che la realtà esistente sia unica, si chiede di nuovo se l'unica realtà esistente sia l'infinito, ossia l'assoluto, oppure sia la realtà finita, cioè il relativo: nel primo caso il Monismo ontologico prende la forma di Assolutismo o di Acosmismo, perchè riduce tutta la realtà all'assoluto e nega il mondo; nel secondo caso esso è un Ateismo o Relativismo, perchè nega Dio per ammettere solo la realtà relativa. L'Assolutismo poi od Acosmismo può essere un Razionalismo od un Misti-

cismo, secondochè si perviene alla negazione del finito per mezzo della ragione speculativa o del sentimento religioso; per gli opposti motivi il Relativismo può essere un Empirismo od un Sensualismo.

Contro al Monismo ontologico sta il Dualismo ontologico, che ammette una duplice realtà, infinita l'una, finita l'altra, e che dà luogo a tre questioni: 1° qual è la natura della realtà infinita, considerata come primitivo assoluto o fondamento degli esseri; 2° qual è la natura della realtà finita risguardata siccome un derivato; 3° quali rapporti intercedono fra queste due realtà. Quindi il Dualismo ontologico comprende tre distinte teoriche corrispondenti alle tre proposte questioni, che sono: 1° la Protologia o Teorica del Primitivo; 2° la Deuterologia o Teorica del Derivato; 3° la Dialettica o Teorica delle relazioni fra il Primitivo ed il Derivato, intenta a conciliare insieme questi due opposti ontologici. La Protologia dimanda: il Primitivo è un'idea, un concetto, un astratto, un indeterminato, oppure un reale, un concreto, un essere determinato? Di qui due forme di Protologia, idealistica l'una od Idealismo assoluto, realistica l'altra, secondo la diversa risposta data alla dimanda. Posto che il Primitivo sia un reale, si può di nuovo chiedere se sia spirito o materia; epperò la Protologia realistica può essere un Teismo od un Materialismo. La Deuterologia studiando il finito come un derivato, considera da prima gli esseri cosmici nei loro vicendevoli rapporti, che sono le categorie di causa e di effetto, di identicità e di diversità, di genere e di specie ecc.; poi considera i singoli esseri cosmici ciascuno in sè, ossia sotto le categorie di uno e di molteplice, di tutto e di parti, di essenza e di esistenza, di sostanza e di modo, di potenza e di atto, di materia e di forma, di quantità e di qualità, di base e di appendici, ecc., le quali due sorta di categorie vengono denominate estrinseche le une (ossia di rapporto), intrinseche le altre (ossia di proprietà). Da ultimo la Dialettica, che potremmo qui denominare ontologica per distinguerla dalla intellettuale, chiedendo quali siano i rapporti che passano tra il Primitivo ed il Derivato, li riduce a tre che sono: 1° rapporto di origine; 2° di natura e contenenza; 3° di fine. La questione del rapporto di origine può essere formolata così: Come l'Uno pone il Molteplice, e risolta in tre diversi sensi, che dànno luogo a tre diverse dottrine metafisiche, il Dualismo assoluto, che nega il rapporto di origine del finito dall'Infinito ammettendolo eterno, l'Emanatismo che sostiene la produzione del finito per via di un esplicamento della sostanza infinita, il Ctisologismo che ammette la creazione del finito dal niente.

Alla questione, qual rapporto di natura interceda fra l'infinito ed il finito, ossia come l'Uno contenga il Molteplice, si può rispondere: 1° che l'uno sia sostanzialmente distinto dall'altro; 2° che siano sostanzialmente identici; questa seconda sentenza è quella del panteismo, il quale può essere materialismo o spiritualismo secondochè la sostanza unica che si ammette è materia o spirito. Rimane da ultimo la questione del rapporto di fine, ossia il come all'Uno ritorni il Molteplice: il Nullismo teleologico risponde negando la finalità degli esseri finiti, il Teleologismo ammettendola, e pronunciando che i finiti sono destinati ad essere assorbiti in seno alla sostanza infinita, od essere dalla medesima beatificati (immortalità degli spiriti) congiungendosi con essa senza però identificarsi e serbando intatta la propria individualità. Tutta la serie di questioni ontologiche si può presentare nella tavola sinottica di cui nella seguente pagina.

Tali sono le questioni, che si affacciano spontanee al pensiero nell'atto che si pone a speculare intorno al problema ontologico; e siccome le soluzioni che si presentano sono contrarie e diverse, perchè affermative le une, negative le altre, così è ufficio del pensiero speculativo il sottomettere alla critica le diverse dottrine metafisiche, cernere da esse il sodo dall'insussistente per comporre le teorica metafisica di elementi positivi e sincerarla dai negativi ed insussistenti. Pigliando a confutare le dottrine metafisiche, le quali paiono a noi lontane dal vero, noi le esamineremo anzichè nella loro astratta natura, nei sistemi dei più celebrati metafisici, in cui pigliarono forma viva e concreta, parendoci che di tal modo abbia a riescire più agevole e più proficua la loro intelligenza, e così stimiamo di far precedere alla parte teorica della scienza la critica delle più celebri dottrine de' filosofi intorno al problema ontologico. A chi poi obbiettasse che la critica intorno ai sistemi metafisici vuol essere essa stessa preceduta da una teorica antecedentemente stabilita, che serva come di norma e di criterio per giudicare della veracità dei sistemi, rispondo non richiedersi a tal uopo una teorica prestabilita, sibbene bastare la conoscenza che già possediamo dei caratteri e delle condizioni cui vuol adempiere una teoria metafisica perchè sia ammessibile: il criterio adunque direttivo della nostra critica non ci manca. Oltrechè chi si fa a giudicare della veracità o dell'insussistenza di sistemi metafisici dietro una teorica prestabilita, corre pericolo di recare giudizii infedeli, dettati più dall'amor di sistema, epperò ristretti ed esclusivi, che dalla verità.

Oggetto dell'Ontologia - Realtà in universale.
1° Negata dallo Scetticismo
Nullismo: Non v'ha niente di reale — Tutto è nulla
Idealismo: Se esiste l'essere, non è che apparente — Tutto è apparenza
Criticismo: La realtà, se esiste, non può conoscersi in sè: Tutto è inconoscibile oggettivamente.
2° Ammessa dall'Ontologismo
1° V'ha una realtà unica (Monismo ontologico)
1° L'unica realtà esistente è l'infinito o l'assoluto
Acosmismo od Assolutismo
Razionalismo
Misticismo
2° L'unica realtà esistente è il finito, od il relativo
Ateismo o Relativismo
Empirismo
Sensualismo
2° V'ha una realtà duplice, l'infinito ed il finito (Dualismo ontologico)
1° Natura della realtà infinita considerata come il Primitivo (Protologia)
1° Il Primitivo è un'idea, un indeterminato? (Protologia idealistica).
2° Primitivo è un reale, un determinato? (Protologia realistica)
1° È spirito? (Teismo)
2° È materia? (Materialismo)
2° Natura della realtà finita considerata come derivata (Deuterologia)
1° Esseri cosmici riguardati gli uni in rapporto cogli altri
Categorie di
Causa ed effetto
Identità e diversità
Genere e specie
ecc.
2° Esseri cosmici considerati ciascuno di per sè
Categorie di
Tutto e parti
Uno e molteplice
Essenza ed esistenza
Sostanza e modo
Potenza ed atto
Materia e forma
Base ed appendici
Quantità e qualità ecc.
3° Rapporti tra l'infinito ed il finito (Dialettica)
1° Rapporto d'origine (Come l'Uno pone il molteplice?)
1° Dualismo assoluto
2° Emanatismo
3° Ctisologismo
2° Rapporto di natura o di contenenza (Come l'Uno contiene il Molteplice)
1° Teoria dell'identità sostanziale, o Panteismo
Materialismo
Spiritualismo
2° Teoria della diversità sostanziale degli esseri
3° Rapporto di fine (Come all'Uno ritorna il Molteplice)
2° Nullismo Teleologico
2° Teleologismo
1° Assorbimento degli esseri nella sostanza infinita
2° Distinzione sostanziale di essi: Immortalità degli spiriti.

Critica de' precipui e più celebrati sistemi ontologici.

Scuola Jonica.

Fra le scuole filosofiche, che tentarono una soluzione del problema ontologico, la prima che ci si presenta per ordine di tempo è la scuola Jonica, da cui prese inizio e si svolse il movimento del pensiero filosofico greco. Volgendo l'occhio allo spettacolo dell'universo sensibile, e colpiti dalla moltiplicità svariatissima degli esseri mondiali, i filosofi della scuola Jonica chiesero a se stessi se mai frammezzo alla continua ed incessante mutabilità dei fenomeni fossevi alcunchè di uno, di permanente, di immutabile e di costante, che si serbasse mai sempre il medesimo sotto varie e molteplici modificazioni e che giacesse in seno a tutti gli esseri naturali, siccome loro essenza originaria e costitutiva, loro comune sostrato e fondamento. Qual è il principio materiale delle cose, ossia la materia prima, originaria ed unica, da cui provennero e provengono tutti gli esseri della natura, a cui vanno a metter capo tutte le cose che scompaiono dalla scena dell'universo, e che sta in fondo a tutti gli esseri siccome loro elemento costitutivo e sostegno di tutte le loro modificazioni? Tale fu il problema precipuo che si affacciò al pensiero dei primi filosofi greci, i quali chiedendo all'osservazione sensibile esterna la soluzione di esso, ed apprendendo dai sensi come gli elementi si trasmutino di continuo gli uni negli altri, ne inferirono doversi il principio materiale ed originario delle cose cercare e rinvenirsi in un elemento produttivo di tutti gli altri, ed a cui tutti siano riducibili. Concordi nell'ammettere la necessità del principio elementare delle cose, discordavano poi nel precisarne e determinarne la natura, riponendolo Talete nell'acqua, Anassimene e Diogene nell'aria, Eraclito nel fuoco, Empedocle in un misto dei quattro principali elementi, ed altri in un altro elemento. Di tal modo il principio originario delle cose e l'elemento erano per essi una sola e medesima cosa, ricercando l'unità degli esseri in un principio elementare, che fosse la loro essenza prima ed il loro componente.

Rinvenuto così il principio materiale delle cose, ossia la loro essenza originaria o materia prima, sorgeva a lato del primo problema, che si erano proposto, un secondo problema; sorgeva cioè la questione, in che modo la materia prima potè uscire dal suo stato primitivo e vestendo

forme diverse emettere dal seno della sua unità originaria la moltiplicità degli esseri dell'universo, come cioè dall'Uno primitivo uscì il molteplice derivato. Qual è la forza formatrice delle cose, ossia il principio attivo, efficiente ed ordinatore, che operando sulla materia prima passiva e facendola uscire dalla sua indeterminazione primitiva, la rivesta di forme particolari determinate, e ne faccia fluire la moltiplicità degli esseri e dei fenomeni? E questa causa efficiente, questo principio ordinatore, questa forza trasformatrice è dessa intrinseca alla materia prima e con essa identica, od estrinseca alla medesima e da lei distinta e diversa? Fu questo il secondo problema, che i filosofi Jonici si proposero di risolvere; problema intimamente collegato col primo, poichè l'uno risguarda l'elemento originario ed unico costitutivo degli esseri, l'altro i mutamenti e le trasformazioni di quest'elemento primitivo, che dalla sua unità emette la moltiplicità delle cose. Mi spiego. Data una statua, si chiede quale sia il suo principio materiale, ossia l'essenza sua costitutiva: questa sia ad esempio il marmo: ecco il primo problema: se non che, dato che la materia sua sia il marmo, si chiede di nuovo, come mai e quale fu la forza formatrice, il principio attivo ed ordinatore, sotto il cui impero il marmo sia passato dal suo primitivo stato informe e greggio a questa forma venusta ed elegante, che prende nome di statua? Ecco il secondo problema relativo non più al principio materiale delle cose, sibbene al loro principio formale, ossia alla causa prima efficiente ed ordinatrice. Così il problema ontologico delineandosi vieppiù chiaro e distinto presentava al pensiero speculativo dei filosofi Jonii una dualità di termini, che sono il principio materiale delle cose ed il principio efficiente, e che dal pensiero filosofico più sviluppato e razionale vennero concepiti siccome Dio ed il mondo, la mente e la materia, l'intelligente e l'inteso, il soggettivo e l'oggettivo, l'ordinante e l'ordinato, l'attivo ed il passivo, l'intelligenza ed il suo oggetto.

Facendosi adunque alla soluzione del secondo problema, i filosofi Jonici indagarono qual fosse il principio ordinatore e trasformatore della materia prima, ed altri il riposero nella materia stessa dicendolo a lei intrinseco, e con essa identificandolo; altri il cercarono fuori della materia prima, dalla quale lo distinsero sostanzialmente riponendolo in una tal quale entità diversa dal principio materiale e costitutivo delle cose, professando i primi un panteismo materialistico, i secondi un dualismo. Però i filosofi della prima classe si divisero in due differenti scuole, dinamica o vitalistica l'una, meccanica l'altra: i seguaci del dinamismo ossia del vitalismo

attribuendo alla materia prima un'intrinseca vitalità che la porta a modificarsi e trasformarsi dal di dentro al di fuori, tenevano che i molteplici esseri fossero usciti fuori da germi preesistenti in seno alla materia prima ed unica e sviluppantisi per intima loro virtù, come Talete, Anassimene, Diogene, Eraclito; i seguaci della scuola meccanica per contro, come Anassimandro ed Archelao il fisico, assegnando alla materia prima un movimento suo proprio, ossia una forza plastica, mercè cui essa si trasforma e si moltiplica nella varietà di fenomeni, pronunciavano che gli esseri cosmici sonosi formati mercè un moto di aggregazione o di separazione degli elementi esistenti insieme nell'unità della materia prima. Tali sono i pronunciati delle due più celebri scuole di que' filosofi Jonii che professavano il panteismo materialistico, identificando il principio materiale delle cose colla loro causa intelligente, attiva ed ordinatrice, mentre gli altri filosofi, come Anassagora, professavano il dualismo ontologico, tenendo distinti i due principii delle cose, la mente e la materia, Dio ed il mondo. Discendiamo ora a dire alcunchè in particolare di taluni dei filosofi che appartengono alla scuola jonica.

Diogene di Apollonia, detto il fisico per distinguerlo da altri filosofi dello stesso nome, riconoscendo il bisogno e la necessità di rimenare la moltiplicità degli esseri ad unità, teneva che le cose tutte quante debbono provenire da un solo ed unico principio materiale. Egli dimostrava questo pronunciato dall'osservazione, la quale ne attesta che gli esseri della natura agiscono e reagiscono mutuamente gli uni sugli altri, e che le cose si trasformano e tramutano le une nelle altre; di che ne inferiva che tutte le nature costitutive dei varii esseri deggiono avere un'essenza comune ed essere mere modificazioni di una sola ed unica materia comune, da cui tutte si trasformino, in cui tutte sussistano e che sia essa stessa indifferente a tutte le nature, poichè se ciascuna cosa esistente avesse una natura sua propria ed incomunicabile, ned avesse comune la materia con tutte le altre, sarebbe inesplicabile l'azione e la reazione mutua degli esseri, ed il cangiare continuo delle cose ed il loro mescolarsi con tanta frequenza. Questo concetto del tramutarsi delle nature le une nelle altre e del loro comune trasformarsi da una materia unica primitiva, ha molta affinità coll'Eraclitismo e coll'Hegelianismo, che ammette il trasformarsi di tutte cose e l'una diventar l'altra. Ammessa e dimostrata l'unicità del principio materiale delle cose, Diogene lo ripose nell'aria perchè è l'elemento più trasmutabile e più acconcio a cangiarsi in altre nature, e perchè

senz'essa fôra impossibile la respirazione e quindi la vita della natura in generale, degli animali e dell'uomo in particolare. Così Diogene risolveva il primo de' due problemi superiormente accennati, quello cioè che risguarda il principio materiale delle cose.

Ma donde mai e come questa materia prima e comunissima, l'aria, uscendo dalla sua unità produce la moltiplicità degli esseri e si trasforma nelle singole cose? Diogene risolveva questo secondo problema sentenziando che l'aria è dotata di una virtù divina, di una mente ordinatrice, poichè senza di questa l'ordine e la regolarità che risplendono nell'universo riescirebbero inesplicabili. Ei fece quindi dell'aria e della virtù divina, ossia della mente e della materia un essere unico, un tutto, cadendo così in un panteismo materialistico, in cui si identifica il principio materiale e costitutivo delle cose col loro principio ordinatore ed intelligente, e si fa della mente e della materia non due esseri distinti, ma due determinazioni categoriche, due attributi di un solo e medesimo essere, che è l'aria, la quale, come materia prima, è la natura comune di tutti gli esseri, ossia l'elemento originario componente i varii corpi dell'universo, che tutti da essa provengono e di essa partecipano, come virtù divina, come mente è la causa efficiente ed ordinatrice di tutto. Il primitivo di Diogene ha grande affinità con quello di Spinoza, la cui sostanza unica ha i due caratteri, le due determinazioni di pensiero infinito e di estensione infinita, come l'aria di Diogene è ad un tempo mente e materia di tutto.

Il panteismo materialistico venne altresì professato da Anassimandro. Diogene avea dimostrato che il principio delle cose vuol essere unico; Anassimandro fecesi a provare che esso ha ad essere infinito, poichè se esso, egli avvertiva, fosse limitato, circoscritto, mutabile e di una natura peculiare determinata, mal potrebb'essere principio di ciò che è limitato e va soggetto a cambiamento. Il Primitivo non debb'essere uno degli elementi finiti e determinati, quali sottostanno all'esperienza sensibile, non debb'essere questo o quell'altro termine particolare, non avere questa o quell'altra qualità o relazione, non esistere in tale o tal altro modo; esso è adunque indeterminato; egli lo espresse col vocabolo τὸ ἄπειρον, che significa infinito ed indefinito, ossia indeterminato. Tale concetto dell'infinito di Anassimandro ne ricorda l'essere indeterminato e virtuale di Rosmini, e l'Idea di Hegel, ossia l'essere privo di ogni determinazione, l'essere-nulla. Quest'infinito è il contenente di tutti i termini senz'essere veruno di essi in particolare; è il principio di tutte cose, le quali trovano in esso ciascuna

il suo elemento costitutivo e la specifica sua essenza: in esso si contengono i principii degli esseri, infiniti in numero, sebbene non sia una riunione od un aggregato determinato di tutti gli elementi. Il principio infinito ammesso da Anassimandro è la materia, la quale essendo tutto perchè contiene tutti i diversi ed i contrarii, ha perciò tutti i caratteri dell'essere infinito di Diogene, è l'unico esistente, quindi l'assoluto, il necessario, l'unico pensabile, il pensiero, la mente, Iddio. Dio e mondo, mente e materia sono un essere unico e solo, ecco il panteismo materialistico di Anassimandro. Ma in che modo quest'infinito unico, questa materia emette e fa uscire dalla sua unità la moltiplicità degli esseri e delle forme, che tutte sono in essa contenute e per essa possibili? Ei rispondeva, secondo i placiti della scuola meccanica, per mezzo del movimento: le cose nascono o periscono dall'aggregarsi o dal separarsi che fanno gli elementi, ossia le parti omogenee ed eterogenee contenute nella materia infinita, dotata di un moto pur infinito ed eterno.

Mentre Diogene ed Anassimandro professando il panteismo materialistico identificavano in uno il principio materiale ed il principio ordinatore delle cose, Anassagora seguiva il dualismo ontologico tenendo distinta la materia prima dalla mente ordinatrice. Il concetto di questa dualità di termini ontologici si trova espresso e formolato in principio dell'opera di Anassagora intitolata *De Natura*, la quale, stando a Diogene Laerzio, incomincia con queste parole: Tutte le cose erano insieme; di poi vi si accostò la Mente e le compose in ordine. Questo concetto di Anassagora ne ricorda quello della Bibbia, che ci rappresenta lo stato primitivo del mondo sotto forma di caos e ne pone davanti al pensiero lo spirito di Dio che sopra vi discese ad ordinarlo. Ma che cosa era, in pensiero di Anassagora, la materia prima, che cosa la mente, e qual rapporto tra l'una e l'altra? Cerchiamo di risponder breve a tale dimanda.

Immaginiamo per un istante, che gli esseri della natura smarriscano ciascheduno la propria distintiva natura, che ciascuna cosa svesta quella forma peculiare e determinata per cui si differenzia da tutte le altre, che gli elementi della natura depongano i caratteri che li diversificano fra di loro e che tutti si sminuzzolino e s'impiccioliscano a proporzioni impercettibili infinite di numero, e da ultimo frammischiandosi gli uni cogli altri si confondano insieme in una massa informe, omogenea ed indistinta: questo miscuglio primordiale di tutti gli elementi, di tutte le nature, di tutte le cose era la materia prima di Anassagora, lo stato primitivo ed

originario dell'universo sensibile. Questa materia prima era da lui concepita siccome alcunchè di indeterminato, di astratto, di generale, ossia siccome un'unità, perchè in essa, prima che la Mente l'avesse ordinata e composta, non vi appariva ancora la moltiplicità degli esseri, non vi si discerneva veruna natura particolare, veruna individualità determinata, ma tutto vi giaceva confuso, indistinto, indiscernibile, tutto era omogeneo ed indistinto, e le particelle elementari erano infinite in numero ed in piccolezza.

Posta così la materia prima, Anassagora ricorse ad una mente ordinatrice, al νοῦς, al pensiero per ispiegare il passaggio della materia dal caos al cosmo, dal suo stato informe all'ordine dell'universo. Procedendo *a posteriori* egli si fece a dimostrare l'esistenza di una mente, di un pensiero, di uno spirito intelligente ed ordinatore della bellezza, dell'armonia che risplende nell'universo; la natura è ordinata; dunque esiste uno spirito ordinatore. Provata la necessità d'un principio ordinatore ed intelligente, cercò di spiegare per mezzo di esso l'ordine e la produzione delle cose dalla materia prima. Accostandosi ad essa lo spirito intelligente vi realizzò le idee di ordine e di armonia da lui contemplate, distinse ed ordinò gli elementi, che giacevan confusi e frammisti nel primordiale miscuglio, traendoli così dalla loro indiscernibilità ed impercettibilità ad una esistenza determinata ed elevandoli alla condizione di esseri reali. L'atto ordinatore esercitato dalla mente sulla materia era un atto di conoscenza; il pensiero ordinò gli elementi conoscendoli, poichè conoscere un oggetto vale quanto determinarlo e distinguerlo da ogni altro. Di qui egli ricavava un argomento per dimostrare la purezza ed immaterialità della mente e la sua sostanzial differenza dal principio materiale delle cose, ponendo così il Primitivo fuori della natura creata ed opponendo al panteismo materialistico degli altri filosofi jonii un dualismo ontologico. La mente, egli ragionava, ordina e domina la materia conoscendola; ora se essa fosse una delle forze materiali, uno degli elementi corporei, in tal caso conoscerebbe e dominerebbe solo quell'elemento, con cui ha comune ed identica la natura, perchè solo il simile può conoscere il simile. Se adunque la mente, come principio di cognizione e di ordine, possiede una perfetta conoscenza di tutti gli elementi ed esercita un assoluto dominio su tutta la materia, forza è che essa non sia nessuna delle forze materiali, ma abbia una natura tutta sua propria, incorporea, incommista, purissima e scevra da ogni elemento materiale.

Aristotele pone in bocca ad Anassagora queste parole: « ciò che pensa vuol essere senza mistura a fine di comandare », ed a lui attribuisce il merito di avere pel primo stabilito il νοῦς come il Primitivo assoluto. Quest'intelligenza suprema ei la denomina anima del mondo, risguardata in quanto compenetra ed informa la materia prima, ordinandola secondo i suoi disegni e conforme al proprio ideale; considerata poi in se stessa, in quanto ha una natura tutta sua per cui differisce dalla materia ed esiste in sè e per sè, ei la chiamava Dio; onde Anassagora si ritiene come il primo dei filosofi greci antichi che in metafisica abbia professato il Teismo, cercando il Primitivo assoluto fuori della natura creata, sebbene Odoardo Schmit nella sua *Delineazione della storia della filosofia* si sforzi di dimostrare il contrario, erroneamente interpretando (pag. 63) il νοῦς di Anassagora come il pensiero puro, astratto, generalissimo, anzichè come uno spirito, un essere intelligente, Dio. L'universo essendo opera di un principio intelligente, di uno spirito, egli ne inferiva che esso ha uno scopo, che tutto si fa per un fine, che *nulla si fa per destino*, rigettando così il fatalismo degli altri filosofi jonii, che ponevano il caso o la materia come principio del tutto. In tal modo egli mostrava la coscienza del problema teleologico relativo alla finalità delle cose sebbene l'avesse lasciato insoluto; del che gli muove rimprovero Socrate nel *Fedone* di Platone. Egli spiegava l'origine del male nel mondo derivandola dalla tendenza della materia a ricadere nell'antico disordine e dall'impotenza in cui si trova la mente di mutare la natura degli elementi da lei ordinati, essendone l'architetto che dà loro la forma, non l'artefice che li abbia fatti esistere. Le particelle costitutive degli esseri si scompongono di continuo e ritornano nel caos primitivo a confondersi insieme, ma l'anima mondiale si fa di nuovo ad ordinarle togliendole dal miscuglio primordiale e chiamandole a novella esistenza.

Esposte per sommi capi le dottrine metafisiche della scuola jonica, rimane che se ne instituisca la critica, la quale ridurremo a tre precipui punti, che sono: 1° il modo con cui i filosofi jonici posero e concepirono il problema ontologico; 2° il processo che tennero nel risolverlo; 3° la teorica che ne lavorarono. Quanto al primo punto, essi proposero ad oggetto delle loro indagini la ricerca del primitivo da cui derivò l'universo sensibile quale ci è dato dall'esperienza esterna. Intorno a questo modo di porre il problema della realtà universale noi osserviamo, che esso per una parte è conforme al processo del pensiero umano, il quale muovendo

dal mondo considerato come un derivato ed un molteplice, ascende all'Infinito considerato come il Primitivo e l'Uno, ragion sufficiente del finito; ma per altra parte rivela che il problema ontologico non venne concepito nè proposto in tutta la sua integrità ed ampiezza dai filosofi jonici, avendo essi ristretta la realtà universale al mondo sensibile, lasciando da parte il finito soprasensibile e tutto il mondo umano. Lo stesso principio materiale ed originario delle cose, di cui andavano in traccia, quale essi si proponevano di ricercare, era nulla più che un elemento generalissimo e costante appartenente alla cerchia stessa del mondo sensibile, siccome quello che doveva costituire la sostanza ed il fondo comune di tutti gli esseri. Quindi ben a ragione i filosofi jonici vennero da Aristotele designati col nome di *fisiologi*, ossia scrutatori della natura sensibile, e la loro dottrina, anzichè una teorica della realtà universale, è tutt'al più una teorica della realtà sensibile e materiale, ossia, per dirlo in linguaggio moderno, una metafisica della natura, sebbene, secondo alcuni, sia ancor meno di questo, riducendola ad una fisica nel senso stretto e moderno della parola.

Avendo circoscritto e ristretto il problema ontologico alla cerchia angusta dell'universo sensibile risguardato nel suo primo principio, non è meraviglia se nel risolvere il problema usarono un processo ristretto ed angustiato esso pure, vale a dire l'osservazione sensibile esterna, nulla o poco sussidiata dalla ragione speculativa, e quindi impotente a raggiungere la scienza, a produrre una vera e soda teorica metafisica. Così scorgiamo i primi filosofi jonici confondere il principio primitivo delle cose con un loro elemento materiale, tentando indarno di afferrare e di cogliere per mezzo dell'osservazione sensibile esterna quel Primitivo, che solo può essere appreso e fermato dalla ragione speculativa; veggiamo Talete, Anassimene, Diogene usare un procedere meramente empirico nell'indagine del principio delle cose, e cercarlo non in un principio estrinseco all'universo sensibile, ma in un fenomeno generatore di tutti gli altri fenomeni, in uno degli elementi sensibili, che per le sue doti e qualità fosse tale da servire di fondamento a tutti gli altri, di sostegno a tutte le modificazioni della natura. È adunque difettoso e viziato il processo della scuola jonica, la quale non solo non tenne il debito conto della ragione speculativa risolvendo il problema col solo mezzo dell'osservazione, ma questa stessa non adoperò in tutta la sua integrità, sibbene solo in parte, trascurando l'osservazione interna per appigliarsi unicamente all'esperienza sensibile esterna.

Pigliando ora a discutere il concetto che essi si formarono del Primitivo e la teorica che ne lavorarono, giova osservare che essi giustamente riconobbero il bisogno e la necessità di ricondurre il molteplice dato dalla natura sensibile all'unità di un principio, origine e fondamento della medesima; ma qual è il concetto che si formarono del Primitivo, quale la natura che gli assegnarono, quali i rapporti che stabilirono fra il Primitivo ed il Derivato? Essi concepirono il principio costitutivo delle cose siccome un Uno che contiene in sè ed emette il molteplice, ossia siccome la materia prima la quale si trasforma e diventa la varietà degli esseri cosmici o per impulso suo proprio, cioè per una forza attiva ed ordinatrice a lei intrinseca, o per virtù di un principio attivo ad essa estrinseco e sostanzialmente da essa distinto. Per loro adunque la categoria suprema, sotto la quale concepirono il Primitivo, era quella di indeterminato; onde il problema, che si proposero di risolvere, potrebbe venire formolato nei termini seguenti: Posto l'indeterminato primitivo, in che modo diventa determinato? Gli uni, come Talete, Anassimandro, Diogene, Anassimene, identificando la materia prima col principio ordinatore secondo i placiti del panteismo materialistico, risolvevano il problema, attribuendo all'indeterminato primitivo una forza vitale o plastica a lei intrinseca che lo portava a determinarsi nei molteplici esseri, preludendo così alla teorica del Monadismo Leibniziano; gli altri, come Anassagora, Ferecide ed Archelao, professando un dualismo ontologico rispondevano alla questione ammettendo un altro principio intelligente ed attivo diverso dall'indeterminato primitivo e ad esso estrinseco, che lo faceva uscire dalla sua indeterminazione alla realtà. Facciamo alcune osservazioni su questo concetto dell'Indeterminato.

Il concetto dell'indeterminato, che si determina, è uno di que' concetti fondamentali, che attrasse mai sempre a sè la meditazione e l'attenzione de' pensatori attesa la sua importanza; esso si riscontra frequentissimo nella storia della filosofia, e si affacciò al pensiero speculativo sotto guise diverse e nuove forme. La gran questione agitatasi nel medio evo intorno agli universali, se siano reali o no, e come si concretino e s'individuino nei singolari, la teoria di Rosmini intorno al suo essere comunissimo ed indeterminato, quella di Schelling, di Hegel e di altri filosofi trascendentali che posero per Primitivo assoluto l'essere spoglio di ogni forma e determinazione, l'essere-nulla, che contiene identificati in sè tutti i molteplici e diversi, tutte si nascondono nel concetto del Primitivo indeterminato, che si determina, di cui discorriamo. Or domandiamo: può egli l'indeterminato, lo

si chiami coi jonici materia prima, o con Rosmini essere comunissimo, o con Hegel essere-nulla, o con Schelling l'identità assoluta dei diversi e degli opposti, può, dico, essere elevato alla dignità di principio assoluto delle cose, di intimo e supremo fondamento dell'essere e del sapere? Io tengo di no.

Infatti, il vero Assoluto vuol essere incondizionato, cioè indipendente da ogni condizione; ma tale non è del sicuro l'Indeterminato di cui parliamo; esso non è che un mero concetto, un'astrazione pura, un prodotto del pensiero umano che lo ha elaborato muovendo dalla moltiplicità degli esseri reali e determinati e spogliandoli delle loro specifiche determinazioni per adunarli tutti sotto un comune concetto e comprenderli sotto la categoria suprema di Indeterminato. Di che deriva che quest'Indeterminato non è incondizionato, quale debb'essere il vero Assoluto, siccome quello che dipende da due condizioni, che sono il pensiero umano, da cui è prodotto, e senza di cui non avrebbe esistenza, e la realtà determinata da cui fu estricato. Oltrechè l'Indeterminato essendo un mero astratto, e non avendo nulla di realtà perchè ogni reale è determinato, non può perciò stesso originare la realtà universale e venire così posto come il Primitivo assoluto ed il fondamento dell'essere. È vero che i recenti panteisti tedeschi, non sapendo come far derivare altramente dalla vuota unità del loro Primitivo la moltiplicità degli esseri, gli attribuirono una forza latente ed intrinseca che lo porta per indeclinabil necessità di sua natura ad uscir fuori di sè, e diventar un diverso da sè, nella stessa guisa che i filosofi della scuola jonica ricorsero alla necessità di un principio attivo ed ordinatore che trasformasse e determinasse il principio materiale indeterminato; ma il ripiego è insufficiente, come vedremo a suo luogo nell'esposizione critica dell'Idealismo assoluto. Aggiungasi che è il pensiero umano soggettivo quegli che determina e circoscrive il concetto dell'essere indeterminato, e che le determinazioni, di cui egli lo va rivestendo, non le piglia dal concetto stesso dell'essere indeterminatissimo, il quale ha per ciò stesso nessuna comprensione e quindi nessuna determinazione per la somma sua semplicità, sibbene dagli stessi esseri reali determinati, da cui aveva ricavato l'indeterminato, rivestendolo, dirò così, di nuovo di quelle spoglie istesse, di cui l'aveva denudato. Parmi adunque inammessibile ed insussistente la teorica jonica del Primitivo (1).

---

(1) Però se l'Indeterminatissimo non può essere posto siccome il fondamento dell'essere ed il Primitivo assoluto, v'ha un elemento di verità nella dottrina che qui combattiamo, e questo è che l'indeterminato determinantesi è una delle leggi logiche dell'umano pensiero, il quale è così fatto

Un altro gravissimo appunto che la critica può muovere alla dottrina jonica, riguarda il rapporto tra il Primitivo ed il Derivato. Secondo questa scuola, v'ha una materia prima costituente l'essenza degli esseri naturali, ossia un principio materiale delle cose, e v'ha una causa efficiente che trasforma la materia, ossia un principio attivo ed ordinatore. Ma quale rapporto vi passa tra questi due principii, tra la natura finita e l'Intelligenza infinita? Quanto alla relazione fra la materia prima e gli esseri cosmici che ne derivarono, i filosofi jonici ammettevano esservi un rapporto di contenenza, considerando il principio materiale siccome il contenente universale di tutte cose. Ma, quale rapporto ha la materia prima col principio attivo ed ordinatore? I seguaci del panteismo materialistico ammettevano un rapporto di identità confondendo la materia passiva con la mente attiva ed ordinatrice; noi confuteremo altrove questa specie di panteismo. Per contro Anassagora col suo dualismo distingueva bensì la materia prima dallo spirito ordinatore, ma egli negava poi ogni rapporto di origine della materia cosmica dallo spirito, il quale secondo lui non dà l'essere e l'esistenza alla materia, ma solo la forma. Il principio attivo ed intelligente per lui è mero ordinatore e trasformatore della materia, non autore o produttore della medesima, la quale esiste per sè (1): è questo un dualismo assoluto che pone due principii indipendenti l'uno dall'altro quanto alla loro esistenza; dualismo che lo vediamo altresì professato da Platone, da Aristotele e da altri filosofi. Questo sistema, che nega il rapporto di origine della materia cosmica dalla mente suprema, ripugna al concetto del vero Assoluto primitivo, il quale non può essere che un solo. Rimangono perciò aperte due altre vie per non incorrere nel dualismo assoluto, quella del panteismo che identifica in uno i due termini ontologici e quella del Ctisologismo, che pur mantenendo distinta la sostanza del mondo da quella di Dio, fa dipendere l'origine di quello dalla libera attività di questo. Quale di questi due sistemi sia da preferirsi, il vedremo altra volta.

Intanto da queste considerazioni emerge una nuova conferma di quanto abbiamo superiormente affermato, che il problema ontologico non venne

---

che comincia dal conoscere un oggetto in modo confuso, cioè sotto forma indeterminata e procede ad una cognizione esplicita cioè determinata. Sta però sempre che anche nella cognizione primitiva confusa si apprende l'oggetto come alcunchè di fisso, e non come indeterminatissimo.

(1) Anassagora ammetteva senza restrizione di sorta il principio *ex nihilo nihil*, e non solo negava la produzione della materia dal niente per mezzo dello spirito, ma dichiarava lo spirito stesso impotente a mutare le leggi e la natura degli elementi materiali.

dai filosofi di questa scuola concepito nè svolto in tutta la sua integrità ed ampiezza. Esso comprende nel suo seno tre distinti problemi e quindi tre teoriche, l'una del Primitivo, l'altra del Derivato, la terza dei rapporti tra il Primitivo ed il Derivato. Ora la teorica del Primitivo professata dalla scuola jonica è imperfetta e difettosa, siccome quella che o non giunse a distinguere la mente dalla materia, o ruppe nella contraddizione del dualismo assoluto ammettendo oltre della mente un secondo principio indipendente dal primo quanto alla sua esistenza, se non quanto alla forma: la stessa teorica di Anassagora, che pur si solleva di tanto al di sopra di quella degli altri filosofi jonici, pecca di questo vizio, poichè lo spirito da lui ammesso siccome distinto dalla materia non può essere considerato siccome il vero e supremo Assoluto, essendochè egli non è il creatore, ma solo il formatore od ordinatore della materia, la quale non riconosce perciò da esso la sua esistenza, e per di più non esercita sopra di essa un dominio assoluto e veramente supremo, dovendo egli stesso assoggettarsi ed acconciare il suo magistero ordinatore alle leggi ed alla natura degli elementi materiali senza poterle in verun modo dominare. Quanto al problema che riguarda la natura del Derivato, la teorica ontologica di cui parliamo è ristretta assai più ed affatto insufficiente, poichè riduce tutta la realtà finita entro la breve cerchia del mondo sensibile per modo che la dottrina, che si travaglia intorno ad esso, non può nemmeno pretendere al titolo di metafisica della natura, riducendosi piuttosto ad una *fisica* nel senso moderno della parola. Da ultimo per quel che riguarda il problema relativo ai rapporti tra il Primitivo ed il Derivato, anch'esso non venne veduto in tutta la sua ampiezza, nè risolto a dovere, poichè la questione intorno al rapporto di origine tra il finito e l'Infinito venne pretermessa affatto; si ammise eterna cioè senza origine la materia cosmica, ma non si tentò nemmanco di dimostrare la tesi, che rimase perciò una asserzione dogmatica, non un concetto razionale e filosofico; si diede così alla questione una specie di soluzione negativa senza nemmanco averla proposta. Lo stesso dicasi del problema relativo al rapporto di fine, ossia allo scopo dell'universo: esso non venne veduto, anzi fu dogmaticamente negato dai filosofi jonici che ammettevano l'universo come opera del cieco caso o della materia. Anassagora solo presentì il problema teleologico, ma lo lasciò insoluto contentandosi di dire che il mondo è opera della Mente e che nulla si fa per destino, tutto si fa per uno scopo.

Il modo ristretto ed esclusivo nel concepire il problema ontologico, ed il processo empirico che si tenne nel risolverlo furono causa per cui la teorica metafisica della scuola jonica difettasse altresì di quella forma sistematica e razionale, che abbiamo stabilito essere uno dei caratteri essenziali, di cui vuol essere insignita una dottrina metafisica. Il sapere speculativo allora si può dire che abbia unità sistematica quando i concetti, di cui si elementa, sono razionali e logicamente concatenati fra di loro, ed allora sono razionali e collegati in un tutto logico i concetti, quando tutti si radicano nell'idea suprema della scienza, che è il concetto razionale del Primitivo assoluto. Ora l'Assoluto non può essere raggiunto e compreso dalla sola osservazione empirica, sibbene dalla ragione speculativa sussidiata dall'osservazione: al che non poterono pervenire i filosofi jonici, i quali trascurarono il ragionamento per abbandonarsi all'esperienza.

Riassumendo i punti precipui della nostra Critica possiamo conchiudere: 1° che la scuola jonica non concepì il problema ontologico in tutta la sua comprensione; 2° che nel suo processo metodico vi ha un predominio esorbitante dell'esperienza esterna sulla ragione speculativa; 3° che la teorica manca di forma sistematica, che lasciò insolute molte questioni, che è insussistente in quanto al concetto del Primitivo, e che si riduce ad un empirismo in cui il molteplice predomina sull'Uno, il sensibile sul soprasensibile. Quanto ai pregi, possiamo stabilire che si riconobbe il bisogno e la necessità di ricondurre il molteplice all'Uno, di spiegare il Derivato per mezzo del Primitivo; che si pigliò le mosse dal reale finito come dal più noto relativamente a noi per sollevarsi al reale infinito che è il più noto per sè, che si usò l'osservazione prima del ragionamento, sebbene poi non sia stata susseguita da esso.

ERACLITO.

La scuola jonica avendo chiesto la soluzione del problema ontologico alla sola osservazione sensibile, all'esperienza esterna non sussidiata dal ragionamento speculativo, riuscì di necessità all'empirismo, sistema che riduce tutta la realtà all'universo visibile e crede di rinvenire in esso altresì il principio supremo ed assoluto delle cose. Ma siccome questo Primitivo assoluto non può essere rintracciato, nè albergare entro l'angusta cerchia della natura sensibile, essendo oggetto non dell'esperienza esterna

nè dell'osservazione materiale, sibbene della ragione speculativa, così l'empirismo contiene nel suo seno un'intrinseca contraddizione, perchè la natura materiale isolata dal vero principio assoluto, anzi considerata essa stessa come l'unico reale, come il Primitivo assoluto, offre colle vicende e mutazioni continue, cui va soggetta, una serie di contraddizioni e di antinomie che riescono insolubili se non si esce fuori della natura stessa sollevandosi ad un principio comprensivo che ne contenga la ragione spiegativa. Le contraddizioni giacenti in seno all'empirismo jonico dovevano essere rilevate e messe all'aperto dallo svilupparsi del pensiero filosofico greco, e lo furono di fatto da Eraclito, il quale, meditando intorno all'universo sensibile che la scuola jonica aveva posto siccome l'unico reale e l'unico pensabile e notandone l'incessante mutabilità e trasformazione, mentre pur dovrebb'esser immutabile perchè fu ammesso siccome l'ente assoluto ed unico, venne condotto ad ammettere siccome primo principio la coesistenza simultanea dei contraddittorii e degli opposti, preludendo così alla teorica hegeliana dell'identità dei contraddittorii. Il perchè nella storia dello sviluppo del pensiero filosofico greco, Eraclito segna quel periodo della vita mentale che abbiamo denominato pensare critico, in cui lo spirito umano uscendo dalla sfera del sapere empirico ed assoggettandolo alla critica vi scorge antinomie e contraddizioni apparenti, che vogliono poi essere dal pensare speculativo risolte. Le antinomie che si affacciarono al pensiero critico di Eraclito potrebbero esprimersi con questa formola: Se l'universo sensibile è l'unico reale, sarà altresì l'unico pensabile, epperò l'assoluto, e perchè tale, debb'essere immutabile e permanente; ora esso apparisce ai sensi ed all'osservazione siccome alcunchè di mutabile, che di continuo si trasforma e cessa di essere quello che era. Come mai adunque l'universo può essere immutabile e mutevole, permanente e transitorio, assoluto e relativo? Non è questa una contraddizione? Sarà dunque la contraddizione il principio di tutto? Per questo riguardo Eraclito si discosta assai dalla dottrina dei filosofi jonici, fra i quali viene comunemente annoverato, e sta come punto intermedio fra l'empirismo della scuola jonica, in cui l'Uno è soverchiato dal molteplice, ed il razionalismo della scuola eleatica, in cui il molteplice è assorbito dall'Uno.

Eraclito mosse anch'egli, del paro che tutti gli altri filosofi della scuola jonica, dalla ricerca del principio materiale delle cose; ma colpito dallo spettacolo delle vicende e de' cambiamenti incessanti, che ci offre l'universo sensibile, si sollevò al concetto d'una forza che fosse in continuo e pe-

renne movimento, di un essere che fosse tutto attività e che cangiasse forme e natura senza mai posa: questa forza sempre operosa, che muta forme senza mai arrestarsi nel suo processo è per Eraclito il sommo della realtà, il sommo dell'essere, il sommo della vita, l'Assoluto. Per lui la realtà, l'esistenza risiede nella vita, la vita nella mutazione, e il sommo della vita nella mutabilità assoluta; tantochè il Primitivo vuol essere concepito siccome una forza vitale assoluta, che esplica di continuo la sua attività con forme sempre nuove senza mai esaurirla, e tutto vince nel suo processo, nè v'ha altra forza che valga a frapporle ostacolo ed arrestarne lo sviluppo. Se tale è il primo principio delle cose, esso debbe riunire in sè i due caratteri contraddittorii di permanenza assoluta e di mobilità assoluta; giacchè come forza suprema ed assoluta non può venir distrutta da verun'altra forza, epperò perenna e dura eterno; come poi attività incessante e trasformatrice di tutto, muta di continuo e smette le forme che ha per vestirne di nuove. Così Eraclito stabiliva che la contraddizione è il vero Assoluto, è la legge suprema del tutto, giacchè se l'essenza dell'Assoluto sta in un continuo trasmutamento, in un perpetuo flusso, tutta la realtà, che dall'assoluto emana, muta di continuo; tutte le cose, secondo lui, sono e non sono nel medesimo tempo, poichè tutto apparisce, ma disparisce bentosto, tutto diventa e mai non è, tutto in moto, nulla in riposo, nulla di ciò che esiste rimane, ma tutto è in uno stato di nascita costante, poichè la vita assoluta ha una tendenza continua a mutar forma, e quando ha preso una determinata guisa di esistenza, non la conserva costante, ma passa a nuova forma, giacchè la vita sta nel mutamento, e l'Assoluto non sarebbe più vita, se più non mutasse. Quindi lo sviluppo dell'Assoluto non ha verun termine, veruno scopo definitivo ed ultimo, raggiunto il quale debba quietare; e soleva dire che Giove si trastulla nel formare il mondo per indicare questa mancanza di scopo nell'operare del primo principio, il quale si svolge solo per esercitare la sua energia; il fuoco distruggerà un dì l'universo, ma la vita assoluta ne costrurrà un altro novello sulle sue ruine. Egli soleva spiegare questo suo concetto dell'assoluta mutabilità delle cose dicendo: « Tu non potresti tuffarti una seconda volta nello stesso fiume, poichè il fiume si cangia, e tu medesimo non sei più quel desso ».

Egli simboleggiava il concetto del suo Assoluto coll'imagine del fuoco, da lui posto siccome principio materiale ed attivo delle cose, avuto riguardo alla natura essenzialmente trasformatrice, energica ed infaticabile

di quest'elemento. Alla vita generale egli assegnava due movimenti, l'uno all'insù verso il fuoco, l'altro all'ingiù verso la terra; e siccome nel linguaggio filosofico greco il vocabolo κίνησις, movimento, significa non solo il mutar sito nello spazio, ma ogni sorta di mutazione, epperò anche una trasformazione di cose, così col movimento ascensivo e discensivo delle cose verso i due estremi del fuoco e della terra egli voleva forse indicare il trasmutarsi delle cose l'una nell'altra di contraria natura. Posto che il Primitivo sia mutabilità assoluta, e che perciò il reale, che da essa proviene, sia un diventare continuo e non un vero essere, ne conseguiva che ogni cosa riunisce in sè i due opposti dell'essere e del non essere, che i contrarii possono avere una simultanea coesistenza in un medesimo soggetto identificandosi in esso, che di una stessa cosa si può affermare il contrario, che è e non è, che ha una forma e la sua opposta, che insomma il principio di contraddizione rimane distrutto; conseguenze tutte che Eraclito ammetteva pur mentre ne aveva coscienza. Così mentre gli altri filosofi jonici dichiaravano l'universo sensibile siccome l'unico reale e l'unico pensabile, Eraclito ne inferiva per opposta sentenza, che essendo in sè contraddittorio, non solo non è l'unico pensabile, ma non può nemmeno essere oggetto del pensiero, perchè nell'atto istesso in cui egli afferma alcunchè intorno ad un soggetto, questo mutandosi cessa di essere quello che è e che si è affermato, per modo che un'affermazione è distrutta dalla sua opposta.

Da tutte queste cose si scorge quanto intime e strette siano le attinenze che legano la dottrina di Eraclito col sistema di Hegel, e come quella sia come a dire il germe di questo, trovandosi nell'Idealismo assoluto del filosofo tedesco lo stesso concetto fondamentale del filosofo greco svolto e ridotto a forma più rigida e sistematica. Infatti è pronunciato fondamentale dell'Hegelianismo che l'essenza dell'Assoluto sta in una mutabilità infinita per guisa che cesserebbe di esser tale se esaurisse la sua feconda vitalità e toccasse un termine nel suo sviluppo; ed è pure una delle sue proposizioni cardinali questa, che l'Assoluto identifica e contiene coesistenti in sè tutti gli opposti ed i contrarii tantochè la contraddizione è la legge suprema dell'essere e del sapere. Noi quindi non piglieremo a confutare qui questa teorica di Eraclito, che fa del Primitivo assoluto un continuo diventare, credendo che questa critica troverà luogo più acconcio nell'esposizione che faremo del sistema di Hegel. Qui ci contentiamo di avvertire che il concetto di un continuo movimento e di una perpetua mutabilità

delle cose è vero, ove si consideri come una categoria applicabile alla realtà finita, la quale è di sua natura mutabile essendochè non essendo tutto perchè finita ed aspirando a divenire tutto ciò, di cui è capace, perchè progressiva, si trasforma e cangia senza mai posa, cercando di raggiungere per mezzo di una moltiplicità svariatissima di forme quel tutto, cui non potrebbe raggiungere con una sola forma determinata di esistenza. E veramente il concetto di un perpetuo diventare ci viene ammannito dall'osservazione e dall'esperienza, la quale ci apprende il mutare continuo ed incessante delle cose finite e del mondo vuoi esterno, vuoi interno o psicologico. Che se il concetto di una mutabilità assoluta si applichi non alla realtà finita, ma al reale infinito, in tal caso si riesce ad un assurdo, perchè il vero Infinito, Iddio, essendo tutto quello che ei può essere, e racchiudendo in sè la pienezza della vita e dell'esistenza, non può per ciò stesso prendere nuove forme e diventare cosa che già non sia, giacchè in tal caso cesserebbe di essere l'Infinito. Ed anche in questa dottrina, come in ogni altra erronea, v'ha un elemento di verità, che travisato si trasmuta in errore. Si dice che l'Assoluto è mobilità infinita; ciò è vero, se s'intende di significare, che l'essere infinito è una forza suprema ed indestruttibile, che tutto domina e trasforma e mai non desiste dalla sua infaticabile attività: è questo appunto il concetto supremo del Dio del Cristianesimo, che ci si presenta come onnipotente, cioè come una forza infinita, che è causa remota di tutte le mutazioni dell'universo, e che crea ciò che ancora non è, distrugge ciò che già è, e fa passare gli esseri dall'una all'altra forma di esistenza. Se adunque per mobilità assoluta si volesse designare l'onnipotenza dell'essere infinito, il concetto, di cui parliamo, non va lontano dal vero; l'errore sta nel reputare la mutabilità siccome propria ed intrinseca all'Assoluto, mentre non è l'Assoluto, che muta e si trasforma e patisce alterazione, sibbene sono le cose finite che cangiano sotto il dominio dell'attività infaticabile ed incessante dell'Infinito.

Scuola eleatica.

Eraclito, abbiam detto, sta come punto intermedio tra l'empirismo della scuola jonica ed il razionalismo della scuola eleatica. La scuola jonica abbandonandosi all'osservazione ed all'esperienza siccome ad unico strumento del sapere filosofico, aveva spiegato una tendenza esclusiva verso il

sensibile ed il molteplice: la scuola eleatica per campare dalle contraddizioni che Eraclito aveva elevato dal fondo dell'empirismo jonico, si abbandonò alla sola ragione speculativa siccome alla sola via per giungere alla verità assoluta e spiegò così una tendenza esclusiva verso il sovrasensibile, sacrificando il molteplice ed il contingente all'uno ed al necessario. Vediamo quindi quale soluzione abbia dato questa celebre scuola al problema ontologico.

È noto come la scuola eleatica debba il suo nome ad Elea, colonia greca nella bassa Italia, e sia stata fondata da Senofane. Si annoverano fra i più celebri filosofi di questa scuola, oltre di Senofane, che la istituì, Parmenide, Zenone, Melisso ed Empedocle. Ἓν πάντα, tutte le cose sono uno; era questo il pronunciato fondamentale, con cui gli eleatici solevano formolare la loro dottrina. Giusta questa formola, l'Uno è il solo e vero essere, il molteplice è mera apparenza; epperciò solo dell'ente uno ed assoluto si dà vera e ferma scienza, mentre degli esseri molteplici e finiti non si ha, nè si può avere che uno slegato ammasso di cognizioni meramente probabili ed incerte, non già razionali nè speculative; sentenza questa assai affine, se non identica con quella altra volta da noi confutata, la quale pronuncia che il solo e vero sapere è lo speculativo avente per oggetto l'assoluto, mentre quello delle scienze seconde aventi per oggetto gli esseri relativi è destituito di valore scientifico e razionale. Una è adunque la scienza, secondo gli eleatici, perchè uno è l'ente: essi professavano un dogmatismo intorno all'essere infinito, uno scetticismo riguardo alle cose finite, epperò dei tre termini e delle tre teoriche componenti il problema ontologico non riconoscevano se non quella che riguarda il Primitivo, giacchè la dottrina intorno al relativo viene da essi ridotta ad una mera fenomenologia, e non è punto considerata siccome una teoria scientifica speculativa. Giova ora indagare il come essi pervenissero a stabilire la loro dottrina dell'ente uno sovversivo del molteplice, la quale si può denominare un razionalismo ontologico, perchè, come vedremo, è causata da un predominio esclusivo della ragione speculativa sull'osservazione.

Era principio ammesso dalla scuola jonica questo, che dal nulla esce nulla; *ex nihilo nihil.* Coerenti al medesimo i filosofi jonici negavano alla materia ogni origine dal niente, dichiarandola eterna, sebbene, se avessero accettate tutte le conseguenze di quel principio, avrebbero logicamente dovuto negare non solo la produzione della materia prima dal niente, ma

altresì la produzione di nuove forme e cose dalla materia prima, ossia le trasformazioni nuove della medesima. Siffatta contraddizione rinviensi altresì nella dottrina dei panteisti, i quali ammettendo il principio *ex nihilo nihil* da essi male interpretato, negano la produzione di nuove sostanze dal niente, ma non la produzione di nuovi modi, di nuove manifestazioni dell'essere; lo che è un far violenza alla logica, perchè chi trova assurdo che dal nulla possa escire alcunchè di nuovo che da prima non fosse, dovrebbe trovar altresì ripugnante l'ammettere l'esistenza di nuovi modi che non esistevan da prima. Invano tenta schermirsi il panteista osservando che non è irrazionale il concetto della produzione di nuovi modi, perchè questi hanno il loro germe e quindi la loro ragion d'essere nella sostanza unica che si ammette come il fondamento dell'essere; poichè il ctisologista può alla sua volta osservare che nè anco la produzione di nuove sostanze dal niente, ossia la creazione sostanziale non ha nulla di irrazionale nè di ripugnante, perchè trova la sua ragion d'essere in Dio, che egli ammette come onnipotente. Ma di questa grave questione discorreremo altra volta in luogo più acconcio. Continuando il nostro discorso, dico che i filosofi eleatici pigliarono le mosse dal principio *ex nihilo nihil* ammesso dalla scuola jonica, principio che è oggetto della ragione, e che interpretato e svolto da essi dietro l'unica scorta della facoltà speculativa, disgiunta dall'osservazione e dall'esperienza, li condusse alla negazione del molteplice e del contingente ed alla teorica dell'ente uno ed assoluto.

Speculando intorno a questo principio Senofane così pare che ragionasse. Se nulla produce nulla, dunque è impossibile la creazione di esseri non per anco esistenti, impossibile l'annientamento di esseri già esistenti, impossibile ogni mutazione di forme e di modi di esistere. Se è impossibile la creazione di nuovi esseri, dunque tutto ciò che esiste ha sempre esistito, è eterno; se è impossibile l'annientamento degli esseri esistenti, dunque tutto ciò che esiste, non verrà mai annientato, esisterà sempre, è eterno; se è impossibile la mutazione di forme e modi di esistere, dunque nessuna cosa può cangiar forma ed esistere in un modo diverso dall'attuale, ed è perciò immutabile, immobile. Il principio *ex nihilo nihil* ci conduce a stabilire adunque, come sua indeclinabil conseguenza, che l'essere è eterno ed immutabile, e che quindi debb'essere uno, perchè se esistessero più esseri si limiterebbero l'un l'altro, e cesserebbe perciò ogni esistenza, lo che è contrario all'eternità dell'essere. Quest'essere uno, eterno, immutabile, concepito siccome racchiudente in sè la pienezza ed il colmo di

tutte perfezioni è, per Senofane, l'Assoluto, Iddio. È degna di considerazione la teorica che egli professava intorno all'Assoluto: esso è al di sopra delle categorie di finito e di infinito, di mobile e di immobile, è perfettamente identico ed eguale a se stesso in ogni sua parte: non è finito, perchè il finito essendo circoscritto da limiti, presuppone un altro finito da cui sia terminato, val quanto dire presuppone la moltiplicità; ora l'Assoluto essendo uno, non può essere tale qual è il molteplice; non è infinito, perchè l'infinito non avendo parti è il nulla; ora Dio non può essere tale quale è il nulla: non è immobile, perchè il solo nulla è tale, e Dio non è il nulla; non è nemmanco in moto, perchè il moto presuppone la moltiplicità la quale in Dio non può ammettersi. Egli è inoltre semplicissimo, giacchè non vi sono in esso parti differenti, ed attributi o potenze distinte spieganti ciascuna un'attività sua propria e diversa da quella delle altre; egli è tutto identico ed eguale a se stesso in ogni sua parte, pari ad una sfera che è perfettamente simile a se stessa in tutte le parti della sua superficie; e questo concetto è affatto conforme a quello che il Cristianesimo ci dà della semplicità di Dio, in cui non v'ha distinzione sostanziale di sorta tra potenza ed atto, tra essenza ed esistenza, tra attributo ed attributo, per modo che Dio è tutto in ciascuna sua perfezione, od ogni attributo suo è Dio, sebbene si ammetta una distinzione razionale e meramente soggettiva tra gli attributi divini. Per dirlo qui di passaggio, vi ha un gran fondo di verità in questa teorica di Senofane intorno a Dio concepito non come l'identità e la contenenza degli opposti e dei diversi, ma come superiore ad ogni dualità e contrarietà di categorie; egli presentiva con ciò la difficoltà gravissima che pesa sul pensiero umano alloraquando tenta di conciliare in Dio la dualità di categorie opposte e diverse, e per iscampare dalla difficoltà stabiliva che Dio non è, ad esempio, infinito e finito ad un tempo, ma nè questo nè quello; non è immobile e moventesi, ma nè l'uno nè l'altro di questi due opposti; teoria questa, la quale conduce alla dottrina del concetto negativo di Dio, e di cui faremo parola nella teologia.

Partito dal principio *ex nihilo nihil*, ed appigliandosi alla ragione speculativa come ad unica scorta per rintracciare il vero, Senofane si trovò di tal modo condotto per una serie di astrazioni alla teorica dell'essere uno, necessario, immutabile, epperò alla negazione dell'essere molteplice, contingente e mutabile. Ma lo spirito umano non è tutto ragionamento ed astrazione, sibbene altresì osservazione ed esperienza; e sorse ben tosto

l'osservazione a rivendicare i suoi diritti conculcati dalla ragione speculativa, a propugnare l'esistenza di una realtà molteplice, svariata e contingente contro il predominio della realtà una, identica ed assoluta. Senofane non ignorava, che la sua teorica speculativa era smentita e contraddetta dai fatti dell'esperienza e dai dettati del senso comune e dell'osservazione, la quale ci apprende una realtà molteplice e contingente. Nell'antagonismo fra il suo sapere speculativo ed il sapere comune egli doveva scegliere fra i pronunziati della facoltà speculativa, la quale stando al principio *ex nihilo nihil* pone l'essere uno, eterno, immutabile, ed i pronunciati della facoltà osservativa e del sentimento che ci attesta la realtà del cangiamento e della contingenza negli esseri; egli doveva conciliare insieme i diritti di queste due facoltà conoscitive e sciogliere le loro antinomie. Nol fece: egli aggiustò fede alla voce della ragione speculativa siccome la sola autorevole, rigettò come illusioni ingannevoli tutte le nozioni ammannite dal sentimento, dichiarò mera apparenza soggettiva il molteplice, solo vera realtà l'ente uno, professò lo scetticismo intorno alla natura sensibile e finita sentenziando che di essa non abbiamo nè possiamo avere che cognizioni incerte e contraddicentisi. Questo suo scetticismo intorno alle cose naturali ci viene confermato da Aristotele là dove discorrendo di Senofane e di Epicarmo dice: « Vedendo questi che tutta la natura è in movi- » mento, e che intorno a ciò che si muta, nulla si può enunciare che » sia vero, dissero che intorno a ciò che per ogni verso e in tutte le maniere » si muta, non è possibile pensare o parlare con verità (Met. III 5) ». Come ben si scorge, questo scetticismo di Senofane intorno alla natura era già implicitamente contenuto nella dottrina di Eraclito, il quale pronunciando che tutta la realtà muta mai sempre ed è in un diventare continuo, ne inferiva che il pensiero non può a meno di non emettere giudizi contraddittorii intorno alle cose ed affermare che sono e non sono ad un tempo, esistono in un dato modo ed in un dato altro, lo che è pretto scetticismo. Così Senofane, mal potendo negare l'esistenza del molteplice e del contingente datoci dall'osservazione e dall'esperienza, la riduceva a mera apparenza, e ne inferiva l'incertezza e lo scetticismo nel pensiero che tenta di apprenderlo e di conoscerlo.

Se tale è la dottrina di Senofane intorno al Primitivo ed il Derivato, è agevole il rilevarne quale soluzione possa avere in tale sistema il problema intorno ai rapporti tra l'essere assoluto ed il relativo. Giacchè si nega al finito ed al molteplice ogni realtà vera ed oggettiva, rimane con

ciò stesso senza valore e senza soluzione il problema de' rapporti, di cui discorriamo; giacchè nulla vi ha di reale e di oggettivo all'infuori dell'essere primo ed assoluto, giacchè il finito stesso non può, per la sua mutabilità, essere oggetto di un sapere vero e rigoroso, il problema dei rapporti tra il Primitivo ed il Derivato, tra l'Uno ed il molteplice, o non ha più luogo o viene dichiarato insolubile, perchè, non conoscendosi la verità intorno al molteplice, non se ne possono determinar con certezza i rapporti coll'Uno.

Parmenide professò una dottrina sostanzialmente identica a quella del suo maestro Senofane, sebbene abbia tenuto un altro processo, e dato ad essa maggiore sviluppo ed una forma più rigorosa e sistematica. La posizione dell'Uno, siccome vero e solo essere, la negazione del molteplice, lo scetticismo intorno alla natura finita, il dogmatismo intorno all'essere assoluto, le antinomie tra la facoltà speculativa e la osservativa, lasciate insolute anzi elevate a sistema, tutte queste proposizioni, che pur sono fondamentali nella dottrina di Senofane, si riscontrano, sebbene sotto forma diversa, nel sistema di Parmenide suo discepolo. La sua dottrina sta esposta in un suo poema inscritto *Della Natura*, diviso in due parti, di cui l'una tratta della verità, l'altra dell'opinione. La prima parte si travaglia intorno all'essere assoluto, che è oggetto della ragione speculativa, e di cui solo si dà vera e ferma scienza, perchè esso solo è veramente; la seconda parte si aggira intorno al relativo, ossia al fenomeno, che è oggetto dell'osservazione e dell'esperienza, e di cui non si hanno che opinioni, perchè non è vero essere, ma solo apparenza di essere. Da questo disegno del suo poema traspare che esso è informato allo stesso concetto fondamentale del sistema di Senofane; ma mentre questi pose a cardine della sua dottrina l'idea dell'essere assoluto considerato come Dio, cioè come un essere perfettissimo dotato di attributi non solo metafisici ma ben anco morali, quegli collocò a fondamento del suo sistema il concetto dell'essere assoluto, risguardato come un ente puramente astratto e metafisico, non già come Dio.

Il processo da lui tenuto per giungere alla sua teorica dell'essere uno si trova esposto nella prima parte del suo poema. Quivi egli comincia dal proporre l'alternativa fra l'essere assoluto ed il nulla assoluto. A chi si pone a rintracciare il vero non rimangono aperte che due sole vie: od ammettere che l'essere solo è, e che è impossibile il non-essere, od ammettere che il non ente sia, e che è impossibile l'essere. Di queste due vie la prima è via di certezza e di verità; la seconda è via assolutamente falsa, perchè il non-ente non solo non è pensabile, ma nemmanco espri-

mibile con parole, giacchè pensare ed essere è la stessa cosa. Se adunque tutto riducesi all'alternativa — l'ente è, o non è — e se la seconda ipotesi va rigettata come inescogitabile ed ineffabile, segue che solo la prima è ammessibile come verace e reale, che cioè l'ente solo è. Tutto adunque è essere, e l'essere è tutto, epperò è anche il pensiero; pensare ed essere tornano ad un medesimo. Quest'ultimo pronunciato di Parmenide ci ricorda il celebre principio di Cartesio, *penso, dunque sono;* è però incerto se con ciò il filosofo greco volesse solo significare che è impossibile pensare senza essere, o ridurre tutto l'essere al pensiero, ammettendo questo siccome attività suprema ed assoluta, secondo i placiti dei recenti panteisti tedeschi. Se l'ente solo esiste disgiunto affatto dal non-essere, prosegue Parmenide, esso adunque debbe escludere da sè tutto ciò che è in qualche modo un non-ente, un nulla, ossia una limitazione; sarà quindi eterno, poichè il nascere ed il perire è una limitazione, un non-essere; sarà immutabile ed infinito sotto ogni aspetto per la stessa ragione; sarà tutto simile a sè stesso e non divisibile in parti diverse, pari al globo di rotonda sfera, di cui ogni parte è equidistante dal mezzo, non potendo essere maggiore o minore da questa o da quella parte. Vuolsi pure avvertire, che l'Assoluto di Parmenide essendo perfetto in sommo grado e racchiudendo tutta l'entità e la pienezza dell'essere, è per ciò stesso un essere determinato, cioè compiuto ed integro, non già indeterminato come il nulla che manca di ogni qualità; per questo riguardo egli lo chiamava finito, non già infinito, prendendo questi due vocaboli nel senso che hanno nel linguaggio filosofico greco, in cui l'ἄπειρον, l'infinito, significa indeterminato; e così rimangono conciliate le contraddizioni in cui parrebbe fosse incorso Parmenide che chiama l'Assoluto *finito* e ad un tempo *perfettissimo*.

Con questa sua teorica Parmenide veniva a negare ogni realtà oggettiva agli esseri molteplici e sensibili, per ciò stesso che negava la contingenza, la mutabilità, il nascere ed il perire delle cose: per lui non si dà mezzo tra l'essere assoluto, uno, eterno, necessario, ed il nulla, per modo che od esistere in modo uno, semplice, necessario, identico, o non esistere affatto. Si scorge di qui quale potesse essere la sua dottrina intorno alla natura sensibile e finita, contenuta nella seconda parte del suo poema, che tratta dell'opinione ossia dei fenomeni sensibili: essa non è una teorica scientifica ed ontologica, ma una mera fisica, una fenomenologia della natura. Vi ha quindi, secondo Parmenide, una filosofia dei sensi, ed una filosofia della mente; ma queste due specie o parti di filosofia sono l'una in contrasto

coll'altra e differiscono radicalmente; l'una è fallace ed illusoria, perchè ha per oggetto apparenze di esseri, e non vere realtà; l'altra è vera e razionale, perchè si travaglia intorno all'Uno, che è il vero e solo essere; quella è appoggiata ai sensi che sono di loro natura ingannevoli e non dànno che il mutabile e l'apparente; l'altra è appoggiata alla ragione speculativa, che sola sa e può cogliere ciò che veramente è e permane immutabile; la prima è un sistema di opinioni, ossia di cognizioni probabili; la seconda è un sistema di verità razionali ed inconcusse; l'una è pretto e puro empirismo, perchè riduce tutta la realtà al molteplice ed al mutabile; l'altra è razionalismo, perchè riconosce l'Uno siccome l'unico reale e pensabile, siccome il tutto. Di tal modo Parmenide pose in antinomia, come aveva fatto Senofane, le due facoltà conoscitive dell'uomo, la speculazione ed il sentimento, che rimangono nella sua dottrina inconciliate.

La scuola eleatica, per bocca di Senofane e di Parmenide, aveva conchiuso all'unità assoluta dell'essere, e riducendo tutta la realtà all'ente uno, eterno, immutabile, indivisibile, era pervenuta a negare la moltiplicità, il cangiamento, lo spazio, il moto, a ricusare ogni veracità ed autorevolezza ai dati dell'esperienza sensibile. Ma il senso comune mal poteva acconciarsi alle conclusioni speculative di siffatta teorica, ed in nome del senso comune sorgevano i seguaci dell'empirismo a combattere la dottrina eleatica, opponendole i dettati della sapienza comune e le credenze universali del genere umano con cui ponevasi in contraddizione. A difendere i principii della scuola eleatica dagli assalti dell'empirismo e dalle contraddizioni, che le venivano rinfacciate, sorse Zenone, discepolo di Parmenide, coll'intendimento di dimostrare che la dottrina opposta, la quale ammette la moltiplicità degli esseri, il loro cangiamento e la contingenza, contiene nel suo seno assurdi e contraddizioni ben più gravi di quelle che erano rinfacciate alla dottrina eleatica dell'unità assoluta. Zenone professa la stessa teoria di Parmenide, suo maestro, e di Senofane, e rivolse ogni studio a difenderla, anzichè ad ampliarla di nuovi elementi; onde il suo lavoro è di ufficio meramente negativo, nell'adempiere il quale egli spiega tale uno spirito polemico, tanta sottigliezza ed arte critica nel sostenere il pro ed il contro intorno ai dati del senso comune e dell'esperienza sensibile, che il diresti sofista, cavillatore e scettico, se non ponessi mente che suo finale e supremo intento era sol questo di cogliere in contraddizione i suoi avversarii sostenitori della pluralità assoluta, e dimostrare così per via indiretta la verità della sua teorica dell'unità assoluta.

I punti principali della sua polemica sono rivolti a dimostrare 1° che l'esperienza sensibile è fallace e che la verità non si può raggiungere se non colla ragione; 2° che la moltiplicità delle cose conduce a contraddizioni; 3° che è impossibile lo spazio; 4° il movimento delle cose nello spazio è ripugnante. Contro la veracità e l'autorità de' sensi egli così argomentava: un grano di frumento, o la diecimillesima parte di esso, cadendo a terra, fa forse qualche rumore? Non certo. E un moggio di frumento, se cade a terra, fa o non fa qualche rumore? Certo che sì. Eppure il rumore di un grano di frumento non può essere affatto nullo, come attestano i sensi, ma qualche cosa; giacchè la proporzione, che vi passa tra il grano di frumento ed il moggio, dovrebbe pure intercedere fra il rumore dell'uno e quello dell'altro; e siccome il grano di frumento non è nullo, così neppur nullo dovrebb'essere il rumore da esso prodotto. Dunque, conchiudeva Zenone, l'esperienza sensibile è fallace, e non essa ci apprende il vero ed il reale, ma solo il ragionamento. Contro la moltiplicità egli opponeva i seguenti ragionamenti: se esistessero molte cose, dovrebbero essere 1° somiglianti e differenti nello stesso tempo; somiglianti in quanto che tutte sono qualche cosa; differenti in quanto che le une sono distinte dalle altre; 2° numerabili ed innumerabili nello stesso tempo; numerabili, perchè essendo tante quanto sono, nè più nè meno, sono in numero determinato e finito; innumerabili in quanto che tra l'una e l'altra possono esistere altre cose, e fra mezzo a queste altre ed altre all'infinito: 3° infinite ed eguali a zero; infinite, perchè ciascuna è divisibile all'infinito, constando di parti poste le une fuori delle altre, ciascuna delle quali è ancor divisibile in altre; eguali a zero, perchè ciascuna è un composto, ed ogni composto presuppone il semplice, che non avendo veruna grandezza è eguale a zero. Contro la possibilità dello spazio egli argomentava che se esso fosse qualche cosa di reale, dovrebb'essere contenuto entro ad un altro spazio maggiore, e questo in un altro più esteso, e così senza mai fine; ma il progresso all'infinito ripugna, dunque lo spazio non è reale, è impossibile. Da ultimo egli combatteva la realtà del movimento: egli osservava che il corpo mobile per passare da un punto dello spazio ad un altro deve percorrere lo spazio intermedio fra i due punti estremi; ma siccome questo spazio intermedio è composto di una infinita moltitudine di piccole parti, così per essere percorsa dal mobile richiederebbe un tempo infinito, il quale essendo impossibile, prova l'impossibilità del movimento medesimo.

Di tal modo Zenone reputava di avere combattuta e vinta la dottrina, la quale appoggiandosi all'esperienza sensibile siccome a fonte di verità, ammette la moltiplicità degli esseri, la realtà del moto, del cangiamento e dello spazio, e dimostrato così per via indiretta la verità della dottrina eleatica, la quale non ammette altra realtà se non quella che è oggetto della ragione speculativa, vale a dire l'essere uno, eterno immutabile e semplicissimo.

Di Melisso, altro filosofo della scuola eleatica, nulla diremo sia perchè della sua dottrina non ci rimangono che pochi e scarsi frammenti, e sia perchè l'Eleatismo non ebbe da lui un notevole incremento ed uno sviluppo maggiore di quello a cui l'aveva sollevato Parmenide, che è il più celebre rappresentante di questa scuola. Passiamo quindi dall'esposizione di questa dottrina alla critica.

Anzi tutto si chiede, a quale specie di sistemi ontologici abbiasi a riferire l'eleatismo. Volgendo l'occhio allo specchio sinottico, in cui abbiamo delineate le forme diverse dei sistemi metafisici, chiaro si scorge come la dottrina eleatica sia un monismo ontologico, essendochè pronuncia che la realtà universale è una sola: ma siccome il Monismo si specifica in Assolutismo ed in Relativismo, secondochè riduce tutta la realtà od al solo essere assoluto, od al solo relativo, così il Monismo della scuola eleatica è un Assolutismo, mentre quello della scuola jonica è un Relativismo. Ancora, l'Assolutismo si distingue in Razionalismo ontologico ed in Misticismo ontologico, secondochè vi si perviene per avere adoperato esclusivamente la ragione senza l'osservazione o per essersi abbandonati al predominio dell'estasi e dell'entusiasmo religioso sulle altre potenze umane; l'Assolutismo eleatico è un Razionalismo ontologico. Determinata così la forma specifica del sistema eleatico, facciamoci ad instituirne una critica, cui ridurremo anche qui a tre precipui punti, esaminando 1° il concetto o principio da cui pigliaron le mosse i filosofi di questa scuola; 2° il processo che tennero nella costruzione del sistema; 3° l'indole ed il valore della loro teorica. Facciamoci al primo di questi tre punti.

Il concetto da cui pigliò le mosse Senofane per giungere alla dottrina dell'essere uno, è il principio *ex nihilo nihil.* Sottomettendo ad un'analisi critica questo principio occorre rilevare i sensi diversi di cui è suscettivo per giudicare se e come possa venire ammesso. Se con questo principio si vuol significare, che il nulla non può essere nè causa efficiente, nè causa materiale di qualche cosa, esso è verissimo ed irrepugnabile, po-

sciachè se noi imaginassimo spenti tutti gli esseri dell'universo ed un nulla immenso, assoluto, universale in loro vece, fora impossibil cosa che da questo nulla assoluto possa uscire qualche esistenza o realtà, e dato pure che esistesse qualche cosa, essa non potrebbe servirsi del nulla come se fosse una tal quale materia preesistente per produr nuovi esseri: è questo il solo caso, in cui il principio *ex nihilo nihil* sussiste in tutta la sua forza. Ma esso riescirebbe falso ed inammessibile, se si volesse significare che presupposta l'esistenza di un essere eterno ed onnipotente non possa dal niente crear nuovi esseri, od anche presupposta l'esistenza di una sostanza finita non possa questa emanare da sè altre sostanze che da prima non esistevano, o spiegare nuove manifestazioni e vestire nuove forme e modi che non aveva per lo innanzi; poichè quanto ai nuovi esseri creati dal niente, essi hanno la loro ragion d'essere nell'onnipotenza divina; quanto poi alle nuove sostanze emanate dalla sostanza preesistente od alle nuove forme da essa assunte, esse sebbene fossero da prima un nulla nell'ordine della realtà, pure erano qualche cosa nell'ordine della possibilità, inquantochè erano virtualmente contenute nella sostanza preesistente e non fecero che passare dalla potenza all'atto, dalla possibilità alla realtà, uscendo dirò così da un nulla relativo, non già assoluto. È adunque falso ed insussistente il principio *ex nihilo nihil* inteso nel senso che non possa venire all'atto e passare a sussistenza ciò che, od era virtualmente contenuto nella potenza di un essere preesistente, od aveva la possibilità di esistere nell'onnipotenza divina. Male adunque Senofane volle inferire dal principio *ex nihilo nihil* l'impossibilità di ogni creazione, di ogni annientamento, di ogni mutazione, e quindi l'eternità, l'immutabilità, l'unità dell'essere.

Parmenide pigliò le mosse dal concetto dell'essere risguardato astrattamente e preso nella sua più alta generalità; giacchè quand'egli in sul principio del suo poema propone al filosofante l'alternativa dell'essere e del non-essere, non piglia di certo il vocabolo *essere* in un senso determinato come se significasse Iddio ad esempio, o l'uomo, od il vegetale od altra realtà determinata, sibbene come sinonimo di qualche cosa, ossia dell'essere in universale; quindi tutti i ragionamenti, di cui va intessendo la sua teorica, riguardano il mondo degli astratti, non quello de' concreti, le concezioni mentali, non le sussistenze reali. Che il concetto dell'essere astratto ed universalissimo non debba essere assunto siccome inizio e fondamento della scienza ontologica, il vedremo altra volta nell'esposizione

critica che faremo della teorica di Rosmini, che pone a vero ed unico principio iniziatore della filosofia l'idea dell'essere comunissimo a tutte cose. Qui giova solo avvertire, che la dottrina di Parmenide svolta da quella di Senofane ci presenta le prime traccie di quella metafisica astratta, idealistica e trascendentale, che fu con tanto ardore coltivata a' dì nostri in Germania, e toccò per così dire il sommo nell'Idealismo assoluto di Hegel. Siffatta guisa di metafisica muove da un'astrazione, procede per una serie di astrazioni e finisce in un tessuto di astrazioni più o men bene cucite insieme: il suo processo metodico non è l'osservazione susseguita e fecondata dal ragionamento speculativo, ma il solo ragionamento che tenta di cavar tutto l'essere dai proprii visceri invece di lavorare intorno ai dati dell'osservazione per trasformarli in verità scientifiche e razionali; suo intendimento non è di costrurre la scienza della realtà, in mezzo alla quale ci muoviamo, viviamo e siamo, ma di lavorare un sistema di concetti puri sulle ruine del senso comune e della realtà universale: a' suoi occhi, la vita, l'azione, il senso intimo non hanno alcun valore, per cui meritino di essere presi in sul serio, sono mere illusioni, un nulla; il pensiero, la speculazione, l'astrazione è tutto; così il divorzio fra il pensiero e l'azione è consumato.

Tale è l'indole e la tendenza della dottrina di Parmenide: egli ragiona dell'essere, della sua unità, immutabilità e semplicità; ma di qual essere intende egli di discorrere? Non certo dell'essere reale infinito sussistente e personale, tanto meno poi dell'essere reale finito; non di veruna realtà determinata, ma dell'essere logico, astratto, mentale, spoglio di ogni determinazione; la sua teorica non è la scienza della realtà sussistente, ma un sistema di concetti puri, di mere astrazioni: il fondamento, su cui edifica il suo sistema, non è l'idea di un'essenza reale, ma l'essere puro, l'assoluto metafisico, non l'assoluto sussistente; e la sua dottrina non è se non lo sviluppo di quanto si contiene di identico nell'idea astratta dell'essere, compiuto per opera del solo ragionamento speculativo. Indarno noi tenteremmo di arrestarlo a mezzo del cammino delle sue metafisiche astrazioni richiamandolo ai dati dell'osservazione ed al mondo reale; indarno gli chiederemmo di distinguere tra esseri ed esseri, ricordandogli che i suoi ragionamenti son troppo vaghi ed astratti per modo che applicati a tale od a tal altra guisa di esseri rimangono senza valore e perdono il loro senso: egli sdegna le testimonianze dell'esperienza e del senso comune, e fa violenza a se stesso per tener fiso lo sguardo della

mente nell' unità assoluta dell' essere, sicchè non ricada sulla diversità specifica degli esseri, la quale rovescierebbe fin dalle basi la sua teorica dell'essere uno ed immutabile. Parmenide provò così col fatto e confermò quanto abbiamo detto altra volta, che chi muove dall'astratto non riesce che all'astratto, e si chiude di per sè ogni via per giungere al concreto. Ora noi abbiamo a suo luogo stabilito, che quanto al processo metodico l'osservazione debbe precedere il ragionamento, ed il concetto, da cui debbe pigliare le mosse il pensiero speculativo, vuol essere un concreto, non un astratto, perchè la teorica metafisica ha ad essere uno sviluppo razionale del sapere comune e non una negazione di esso. I filosofi della scuola eleatica evidentemente seguirono un processo opposto.

Rimane a discutere il valore della teorica eleatica. Due sono, abbiamo stabilito altrove, i caratteri onde vuol essere insignita una teorica metafisica; essa debb' essere sistematica nella forma, realistica cioè vera nella materia ossia quanto al suo contenuto. Riguardo al primo di questi due caratteri, esso, sebbene non si riscontri effettuato in tutta la sua integrità nella teorica eleatica, non si può affermare che vi manchi affatto, come avviene nella dottrina della scuola jonica, essendochè vi si spiega uno sforzo continuo per procedere in modo razionale e dedurre dal concetto supremo dell'essere un sistema di concetti in esso contenuti; ed è questo un progresso che la filosofia ha fatto dalla scuola jonica all'eleatica. Ma se questa teorica non manca di forma sistematica, è per altra parte destituita del secondo carattere di verità o realismo quanto al suo contenuto, che è affatto idealistico ed astratto. È questo il più grave difetto, di cui possa andare viziata una teorica ontologica, la quale debbe spiegare, non negare la realtà universale per ismarrirsi dietro un sistema di astrazioni, che mal può appagare i voti e le tendenze dello spirito umano fatto per la realtà e per il vero. Facciamoci a disaminare più da presso l'idealismo della scuola eleatica, discutendo il suo principio fondamentale dell'unità assoluta ed indivisibile dell'essere.

Tutto è uno: ἓν πάντα. A formarci un adequato concetto del valore di questa formola, con cui gli Eleatici compendiavano la loro dottrina, giova distinguere le interpretazioni diverse, di cui essa è suscettiva. Si vuol forse significare, che tutte le cose, in quanto sono esseri, convengono fra di loro e fanno una cosa sola? Ciò è vero; giacchè l'esistenza, considerata nella sua più alta generalità e non già nella sua diversità specifica, è la stessa in ogni essere per guisa che non si dà mezzo tra

il qualche cosa ed il nulla. O si vuol denotare, che l'unità è la forma suprema ed universale che si avvera e si riscontra effettuata in ogni essere? Anche questo è verissimo, ed è anzi un gran principio ontologico che vorrebb'essere con più di precisione espresso dicendo: *ogni essere è uno*. Oppure si vuol intendere, che i molteplici e svariatissimi esseri dell'universo sono fra di loro collegati e stretti da vincoli così intimi ed estesi da formare un insieme stupendo, una vasta ed armonica unità? Neppur questo si può in verun modo negare, senza negare il gran principio ontologico del sintesismo degli esseri. Che se da ultimo si volesse significare che tutte le esistenze formano un essere unico e solo, negando la diversità specifica degli esseri e delle sostanze, la formola sarebbe inammessibile e falsa; e tale è appunto il senso erroneo in cui veniva intesa dagli Eleatici. Essi colsero nel segno coll'avere posta l'unità siccome categoria del supremo principio dell'essere e del sapere, e forma comune di tutte cose; ma di questo gran vero abusarono volendo l'unità astratta, assoluta, vuota, senza moltiplicità. Certo è che l'unità è la forma universale di ogni realtà e di ogni pensiero, e che la mente non può apprendere verun oggetto se non come uno, perchè ogni oggetto forma un tutto, una unità: così troviamo unità nelle scienze, perchè ognuna di esse fluisce tutta da un solo principio supremo; unità in tutti e singoli i nostri atti intellettuali, siccome quelli che intendono ad armonizzare più idee fra di loro; unità nelle arti, giacchè in ogni prodotto estetico ha da risplendere un concetto armonico ed uno in mezzo ai contrarii ed ai diversi; unità nelle lingue perchè offrono elementi comuni e sostanzialmente identici per modo che fanno presentire la loro comune provenienza da una lingua unica primitiva; in una parola troviamo unità nel mondo della realtà, perchè tutti gli esseri trassero origine da un solo essere primitivo e supremo, ed in esso si sostentano; ed unità troviamo nel mondo del pensiero, perchè tutte le idee si radicano nell'unità di un supremo principio generatore di tutto lo scibile. E l'unità non è solo forma dell'essere e del pensare, ma altresì del bene e della perfezione, poichè le scienze, gli atti mentali, i prodotti estetici, le lingue, gli esseri, le cognizioni sono tanto più perfetti quanto più si accostano all'unità ed in sè la effettuano.

Che se gli è vero, che tutto in questo senso è uno e debb'essere uno, gli è vero altresì che l'unità, forma dell'essere e della perfezione, non va scompagnata dalla moltiplicità. È una ogni scienza, ma nella sua unità

racchiude una moltiplicità di cognizioni distinte e diverse; è uno ogni atto mentale, il giudicio, il ragionamento, ma pur si elementa di più idee dialetticamente consociate insieme; è uno ogni lavoro estetico, ma non esclude quella varietà che rende più bella e splendida l'armonia; è una ogni lingua, ma pur si elementa di una moltiplicità di vocaboli; è uno il mondo della realtà, ma gli esseri che lo compongono sono molteplici e diversi, come lo scibile universo armonizza in sè una moltiplicità di scienze varie e distinte. Che più? La perfezione stessa non viene raggiunta, ma sparirebbe ben tosto se tutte queste cose toccassero una unità così rigida, assoluta ed esclusiva da assorbire in sè il molteplice.

Ciò posto, si chiede: l'unità eleatica è dessa armonica, organica, viva e concreta quale debb' essere, sicchè non escluda la molteplicità, ma la contenga e la armonizzi. No, certo; è un'unità assoluta, astratta ed inorganica, che non lascia più luogo di sorta al molteplice ed al diverso, ma lo esclude. L'unità eleatica non solo non contiene implicati in sè gli opposti ed i diversi, che si svolgano poscia dal suo seno, ma è al di sopra di tutti i contrarii, di tutte le categorie, sicchè queste non si possono della medesima predicare; essa è adunque unità pura, assoluta senza molteplicità, senza pluralità di note, di manifestazioni, di determinazioni ed attributi; è tutta unità e nient'altro che unità. Ora una unità così fatta è inammessibile, insussistente, poichè non solo non è più la forma universale dell'essere, del pensare, e della perfezione, ma la negazione di tutto. Togliete ad una scienza la moltiplicità delle cognizioni di cui si elementa, ai nostri atti mentali le idee diverse da essi collegate, ad un prodotto estetico la varietà, a ciascuna lingua i suoi diversi vocaboli, al mondo della realtà l'essere supremo e primitivo, allo scibile universale la diversità e la pluralità dei rami scientifici, e voi avrete con ciò non solo resa impossibile la perfezione di tutte queste cose, ma avrete negato tutto. Quest'unità dell'essere rigida, vuota, immobile, semplicissima, qual venne concepita dagli Eleatici, è la negazione della vita, di ogni esistenza, di ogni attività, di ogni sviluppo: essa ha in sè alcunchè di orribile, che agghiaccia il pensiero, irrigidisce ed essica le fonti della vita, e dell'essere: non solo l'esistenza universale diventerebbe impossibile, ma il pensiero stesso dovrebbe cessare, giacchè non potendo più concepire la diversità specifica degli esseri e procedere dialetticamente da un concetto ad un altro diverso sarebbe condannato ad una sterile e vuota contemplazione dell'Uno, ad una specie di monomania

intellettuale, che ci ricorda la monomania ascetica di que' Bramini dell'Asia, che stavano assorti ed immobili in una monotona ripetizione del sacro vocabolo *oum*.

E veramente quali altri concetti specificamente diversi potrebbe mai il pensiero speculativo dedurre dal concetto astratto dell'essere uno, se questo in sentenza medesima degli Eleatici non solo non contiene in sè i diversi e gli opposti, ma è anzi collocato al di sopra dei contrarii e dei molteplici? È chiaro che in tal caso non possiamo nulla affermare e nulla negare se non la sola categoria dell'uno, la quale per quantunque si ripeta un numero indefinito di volte non potrà mai dare il diverso da sè. Tanto è vero, che il concetto dell'essere puro ed astrattissimo attesa la sua estrema semplicità è di tutti i concetti il più povero ed infecondo, e che chi lo pone a principio e fondamento supremo della filosofia ricorda di sè il noto adagio: Chi tutto abbraccia, nulla stringe. L'unità vuota ed assoluta degli Eleatici senza la moltiplicità non solo si oppone all'esperienza, al senso intimo, al pensare comune, ma altresì allo stesso pensiero speculativo (1), giacchè negata la pluralità dell'essere, epperò de'concetti, è reso impossibile il movimento del pensiero metafisico, impossibile quindi la stessa Dialettica intellettuale, che risiede appunto nel discorrere da un concetto ad un altro e nello sviluppar più concetti da un'idea suprema.

Se non che gli Eleatici non solo errarono nel concepire l'unità assoluta priva della moltiplicità, ma ben anco nell'avere confusa la forma dell'essere colla sua sostanza, riducendo tutto, quant'è, l'essere ad una pura unità, mentre questa ne è solo la forma, non il contenuto. Ogni unità è unità di qualche cosa, ossia è la forma di una sostanza od essenza per modo che l'una importa l'altra ed un essere che non sia altro se non un'unità e non contenga in sè veruna natura od essenza propria, riesce ad un impossibile nell'ordine della realtà, sebbene nell'ordine dell'astrazione si possa pensare alla forma dell'essere, lasciandone momentaneamente da parte la sostanza. Mi spiego. Sia dato ad esempio l'essere *uomo*: esso è un tutto, un'individualità determinata, una unità; ma quest'unità ha un

(1) A conferma di ciò giova l'osservare, che i concetti di *uno* e di *molteplice* sono due termini correlativi, che si chiamano e si involgono mutuamente per modo che il pensiero speculativo non può porre l'uno senza il molteplice. Il perchè gli Eleatici stessi, che si appigliano al ragionamento come unico fonte del vero, sono dal ragionamento stesso costretti a porre l'uno accanto del molteplice.

contenuto suo proprio, questa forma è accoppiata ad una sostanza: qual è questo contenuto, questa sostanza? L'animalità e la razionalità. Abbiasi quest'altro esempio; l'essere nazionale. Ogni nazione è un'unità, un tutto vivente di vita propria, questa è la sua forma; ma quest'unità ha un contenuto, questa forma si congiunge con una sostanza od essenza. Qual è questo contenuto, questa sostanza dell'essere nazionale? « Certo » novero di genti per comunanza di sangue, conformità di genio, me- » desimezza di linguaggio atte e preordinate alla massima unione sociale » (Mamiani, *Diritto Europeo*, pag. 398) ». Da queste considerazioni io ne inferisco che in ogni essere determinato vuolsi ammettere una dualità di forma e di sostanza, ossia un'unità come forma ed un contenuto come sostanza; che perciò il problema ontologico relativo a ciascun essere in particolare ed all'essere in generale racchiude due parti, l'una risguardante la forma dell'essere, ossia la sua unità, l'altra la sua quiddità o sostanza; e che la teoria ontologica degli Eleatici è monca ed incompiuta perchè disconosce nell'essere la sostanza riducendolo tutto alla forma, ossia ad una unità assoluta ed astratta. Che cosa è l'essere? Gli Eleatici rispondono: è unità assoluta. Ma questa risposta è vera solo in parte, essa abbraccia non tutto l'essere quant'è, forma e sostanza, ma solo un lato dell'essere, la forma. Che si direbbe di chi, interrogato che cosa sia il poema di Virgilio, rispondesse sol questo: è un'unità estetica? Ciò sarebbe un eludere la dimanda e farsi beffe di chi interroga, il quale non istà contento a questa risposta, ma vuol conoscere quanto si contiene in questa unità estetica, ossia la sostanza del poema Virgiliano. Perciò la teorica ontologica degli Eleatici, a voler essere compiuta, debbe far luogo a quell'altra questione che riguarda la sostanza dell'essere; ma in tal caso essi son costretti ad abbandonare il loro sistema dell'unità assoluta ed esclusiva, ammettendo nell'essere la dualità della forma e della sostanza, val quanto dire, dell'unità ontologica e del suo contenuto.

Muovendo dall'erroneo principio dell'unità assoluta, posta dagli Eleatici a fondamento della loro dottrina, non è a meravigliare se si videro condotti ad erronee conseguenze. Mal sapendo conciliare col loro sistema metafisico *Tutto è uno* la mutabilità e contingenza delle cose, la moltiplicità e diversità specifica degli esseri, presero il partito più comodo di negare il molteplice attestatoci dall'esperienza e dal sentimento, in grazia della unità suprema, oggetto della ragione speculativa. È dessa razionale ed ammessibile questa contraddizione ed antinomia che pose l'Eleatismo tra l'os-

servazione ed il ragionamento, tra il sentimento e la speculazione, tra il pensare comune e lo speculativo, tra l'uomo della vita ordinaria ed il filosofo?. Risolvere tale questione val quanto determinare i rapporti che intercedono fra le due guise di facoltà conoscitive, di cui parliamo; e siccome non è possibile divisare per bene la natura di un rapporto senza conoscere la natura propria de' termini fra cui esso passa, così a voler fermare le attinenze che vi sono tra la facoltà osservatrice e la razionale o speculativa occorre investigare l'indole e la natura peculiare di ciascuna di queste due potenze conoscitive. Or la natura specifica di una facoltà viene determinata dall'oggetto che essa apprende e che in certo qual modo la informa. Qual è adunque l'oggetto dell'osservazione, quale quello della ragione speculativa? Gli Eleatici ne rispondono che la ragione speculativa ha per oggetto l'Uno, l'osservazione per contro il molteplice, e ne inferiscono poi che l'Uno è il vero e solo essere, anzi tutto l'essere e che il molteplice è solo apparenza di essere, anzi una illusione, un nulla. Giova formarci un giusto ed adequato concetto di ciascuno di questi due oggetti che si assegnano alle due facoltà conoscitive per recare un fondato giudizio intorno la dottrina degli Eleatici su questo punto.

Allorchè si pronuncia che l'Uno è oggetto di speculazione, ed il molteplice oggetto dell'osservazione, s'intende forse per l'Uno l'essere assoluto infinito, divino, e per molteplice l'essere, o gli esseri relativi, finiti, mondiali? In tale supposto io stabilisco contro gli Eleatici, che le due facoltà del ragionamento e dell'osservazione aventi per oggetto quella l'uno infinito, questa il molteplice finito non solo non deggiono mutuamente combattersi a segno da riescire l'una una negazione esclusiva dell' altra, ma vicendevolmente si presuppongono per guisa che l'una non può sussistere senza dell'altra; e traggo la conferma della mia proposizione dalle mutue attinenze che intercedono fra l'Uno infinito ed il molteplice finito. Questi due termini sono correlativi, val quanto dire si presuppongono e si involgono l'un l'altro per modo che il concetto dell'infinito inchiude logicamente quello del molteplice finito, e questo non può sussistere senza di quello. A dimostrare la prima parte di questo pronunciato io ragiono di tal modo: L'infinito è il sommo dell'essere e per conseguente il sommo dell'attività, giacchè l'essere è forza ed energia: se l'Infinito è attività suprema, può esplicare ed attuare questa suprema attività, epperò produrre nuovi esseri o nuove forme di esseri senza numero, giacchè la sua attività essendo immensa è inesauribile; non cerco qui se questa produzione di nuove so-

stanze per parte della sostanza infinita avvenga in modo emanatistico, come pretende il Panteista, oppure sia una libera creazione dal niente, come sostiene il Teista; questa è questione che risolveremo a suo tempo, ma che in quale che siasi senso venga risolta, non inferma per nulla il nostro ragionamento. Dico dunque che posto il concetto dell'Uno infinito è posta con ciò stesso la possibilità d'un molteplice finito tantochè quello non può logicamente ammettersi senza di questo. Si avvertirà forse, che posto un Essere infinito sarebbe posta solo la possibilità de' molteplici esseri finiti, non per anco la loro realtà ed effettual sussistenza, essendochè stando ai pronunciati del Teismo Iddio potrebbe altresì astenersi dal tradurre in atto i possibili della sua mente creatrice; e ciò il concedo di buon grado, essendo mia ferma sentenza che dal solo concetto di Dio non sia possibile, senza rovesciare nel panteismo, derivare per sola forza logica di ragionamento puro la realtà dell'esistenza del mondo, sibbene la semplice sua possibilità. A me basta all'uopo, mi si conceda, ciò che d'altronde non mi può essere contestato, che il concetto dell'Uno infinito inchiude logicamente quello del molteplice finito per inferirne contro gli Eleatici che la ragione speculativa, a cui essi assegnano ad oggetto l'Uno infinito, non può sussistere senza l'osservazione, che ha secondo essi ad oggetto il molteplice finito, e che il togliere di mezzo, come essi fanno, il molteplice finito, oggetto dell'osservazione, è un distruggere perfino il concetto dell'Uno infinito, oggetto della speculazione. Così a ragion d'esempio dato il concetto dello spazio geometrico è data logicamente una moltiplicità svariatissima di figure geometriche siccome quelle che altra cosa non sono se non lo spazio stesso diversamente configurato e circoscritto entro a differenti determinazioni; ond'è che chi niegasse la moltiplicità delle figure geometriche toglierebbe con ciò stesso di mezzo l'unità medesima dello spazio. Rimane a chiarire la seconda parte della sentenza nostra, con cui si pronuncia che il molteplice finito non può sussistere senza l'Uno infinito; lo che rimane dimostrato e posto in sodo sol che si rifletta che per finito intendesi tal essere, che non essendo tutto, nè avendo perciò la ragione di sua esistenza in sè medesimo, importa per logica necessità un altro essere, che sia causa e ragione di esso, voglio dire l'Infinito. Se adunque il molteplice finito non può sussistere senza l'Uno infinito, ne discende per indeclinabile corollario, che l'osservazione, siccome quella che ha per oggetto il primo di questi due termini, importa come suo complemento la ragione speculativa, che intorno all'Uno infinito si travaglia.

Per tal modo reputo provata la insussistenza ed erroneità della sentenza eleatica intorno alla contraddizione ed al contrasto delle due facoltà conoscitive, posto che col vocabolo *Uno* si voglia denotare l'Essere infinito, e con quello di molteplice l'essere finito. Però noi abbiamo sinora presi i due vocaboli di *Uno* e di *Molteplice* in senso ontologico, come cioè esprimenti due specie di esseri che sono l'Infinito, che si denomina l'Uno perchè è un solo, ed il finito denominato il Molteplice perchè è vario e specificamente diverso. Se non che questi stessi vocaboli potrebbero venir presi altresì in senso categorico, vale a dire in quanto esprimono la forma di ogni essere, che è l'unità contenente una moltiplicità. In tale caso la facoltà dell'osservazione avrebbe per oggetto la moltiplicità di elementi o di note che si rinviene in un dato essere conosciuto, mentre la facoltà della ragione speculativa sarebbe rivolta a cogliere l'essere nella sua unità. Posta così la questione prende un nuovo aspetto, e si cerca se sia fondata od insussistente la dottrina eleatica la quale pone in dissidio le due facoltà conoscitive, volendo anzi l'una sacrificata all'altra. A risolvere la questione così proposta occorre tenere un processo analogo a quello che abbiamo sinquì seguìto e che risiede nel considerare le due facoltà conoscitive in rapporto col loro oggetto. Facciamoci adunque a considerare l'uno ed il molteplice come forma categorica suprema di ogni essere e dal rapporto che giungeremo a stabilire tra amendue noi arguiremo il rapporto che debbe intercedere fra le facoltà che li apprendono siccome loro oggetti.

Ogni essere determinato (Dio, ad esempio, l'uomo, il vegetale ecc.) è uno e molteplice ad un tempo, uno, in quanto che costituisce un tutto da sè avente una individualità sua propria ed una distinta sussistenza; molteplice, in quanto racchiude nella sua unità una pluralità di note, di caratteri, di proprietà, di elementi: però queste due categorie di unità e di moltiplicità sono talmente collegate insieme che mutuamente s'involgono sicchè l'unità non può stare senza moltiplicità, nè questa può sussistere da sè disgiunta e scissa da quella. Così è uno l'essere umano, ma proviamoci a spogliarlo della moltiplicità de'suoi elementi, togliamogli il sentimento, l'istinto, la ragione, la libertà e via via le altre potenze che lo elementano, e la sua unità scomparisce e si perde in una vuota ed arida semplicità: del paro togliamogli la sua unità, la sua individua, totale esistenza, e vedremo la moltiplicità stessa delle sue potenze sperperarsi in un'accozzaglia di elementi che si disperdono per manco di un centro su-

premo che li aduni ad unità di vita e di azione. Se adunque l'essere è uno e molteplice ad un tempo sebbene sotto diversi risguardamenti, e se queste due categorie formali non vanno disgiunte nè isolate perchè ciò sarebbe un dimezzare e troncar la natura stessa dell'essere, lecito è l'inferirne che le facoltà conoscitive dell'uomo deggiono apprendere l'essere nell'armonia di tutte e due le sue forme dell'unità e della moltiplicità, e che per conseguente non che osteggiarsi mutuamente e lottare discordi tra di loro hanno a consociarsi insieme e ritrarre in sè quell'armonico accordo che regna tra l'unità e la moltiplicità dell'essere conosciuto. Pongasi a ragion d'esempio che la ragion speculativa, a cui si assegna in proprio di apprendere l'oggetto come uno, proceda isolata dalla osservazione e senza il suo sussidio; in tal caso coglierà l'unità di un dato essere disgiunta dalla sua moltiplicità, lo che val quanto dire, non giungerà a conoscere la vera e propria natura di quell'essere, poichè apprendere a ragion d'esempio, l'essere-uomo come uno senza por mente alle sue molteplici facoltà di sentire, di intendere e di volere racchiuse nella sua unità è un non apprenderlo in realtà, giacchè in tal caso la sua unità vuota ed astratta senza moltiplicità non si distingue per nulla dall'unità degli altri esseri nè posso dire di avere appreso l'*essere-uomo*. Pongasi per lo contrario che l'osservazione, cui si assegna ad oggetto la moltiplicità dell'essere proceda discorde e separata dalla speculazione; in tal caso apprenderà la moltiplicità di un dato essere isolata dalla sua unità, val quanto dire, non apprenderà più un essere determinato ed individuo, giacchè ogni essere formando un tutto da sè è un'unità individua sussistente: così chi pensasse alla moltiplicità degli elementi e delle note della natura umana, alla sensitività, all'istinto, alla intelligenza, alla libertà, ma tutti questi elementi considerasse in separato senza comporli ad armonica ed organica unità, non avrebbe del sicuro il concetto dell'essere-uomo, il quale è uno. Ed ecco come queste due facoltà conoscitive, la speculazione e l'osservazione, ove si svolgano discordi e lottanti, falliscono al loro intento, poichè non apprendono l'essere in tutta la integrità della sua natura, sibbene dimezzato e tronco; e solo raggiungono la meta quando procedano concordi ed unite. Dal che s'inferisce l'insussistenza della dottrina eleatica, che invece di conciliare insieme ragionamento ed osservazione sicchè si giovino e si compiano a vicenda, stabiliscono un dissidio fatale tra l'uno e l'altra, che si oppone all'armonia intrinseca dell'essere, il quale è uno e molteplice ad un tempo e per ciò stesso toglie di mezzo il conseguimento della verità integra e compiuta.

Dirò di più. Le riflessioni fatte or ora ci conducono a conchiudere che le due facoltà conoscitive di cui teniamo parola, non solo non vanno poste in dissidio l'una contro l'altra, ma vogliono essere risguardate in tale e sì stretta intimità da dover essere reputate, anzichè due potenze distinte, più propriamente due atti di una medesima facoltà, o meglio ancora due momenti del pensiero umano. E veramente non essendo l'essere, per così dire, dimezzato in due parti, giacchè è uno e molteplice ad un tempo, non si può supporre che il pensiero umano apprenda con due facoltà diverse ogni essere determinato da prima come uno esclusivamente, poi come molteplice soltanto; sibbene gli è più ragionevole l'ammettere che lo apprenda come uno e molteplice, ma in due momenti o con due atti diversi, che sono da prima il pensare comune, con cui si contempla l'unità e la moltiplicità di un essere in modo vago ed oscuro, da ultimo col pensare speculativo, che è la visione primitiva ma resa esplicita, chiara e distinta. Giusta questa sentenza, l'essere non sarebbe più direi così spezzato in due parti per assegnarne l'una ad oggetto della speculazione, l'altra ad oggetto della osservazione, ma sussisterebbe in tutta la sua armonica integrità e tale sarebbe appreso in ciascuno de' due momenti del pensare comune e dello speculativo, sebbene in modo men perfetto nell'uno e più perfetto nell'altro. Veduta e posta in tal modo la questione, sarebbe risolta nel medesimo senso contro la dottrina eleatica, poichè se l'osservazione e la ragione sono il pensar comune, l'una e l'altra il pensare speculativo, è chiaro che la seconda non vuol essere una negazione esclusiva della prima, avendo noi altrove dimostrato che il sapere speculativo ha ad essere non una distruzione, sibbene una spiegazione ed uno sviluppo razionale del sapere comune, da cui piglia le mosse e riceve i materiali onde costrurre l'edificio scientifico.

Riepiloghiamo il processo del nostro ragionamento. Era questione, se la contraddizione posta dagli Eleatici tra la speculazione e l'osservazione sia razionale od insussistente. Siccome non si riesce a divisare il rapporto che fra due termini intercede senza conoscere da prima i termini stessi, così a risolvere la proposta questione intorno i rapporti fra le due facoltà conoscitive faceva mestieri indagare da prima la natura propria delle medesime. Ma la natura di una facoltà è determinata dall'oggetto che la informa e che essa apprende; dunque dovevamo rivolgere le nostre indagini intorno agli oggetti proprii di ciascuna di queste due potenze per conoscere da poi le potenze stesse e determinare da ultimo i loro rap-

porti. Delineato così il processo del nostro discorso, e posto che oggetto della ragione speculativa sia l'Uno, oggetto della osservazione il molteplice, abbiamo specificato il doppio senso di cui sono suscettivi i vocaboli di Uno e di molteplice. Se essi vengono assunti per denotare l'essere infinito e gli esseri finiti, abbiamo provato che questi due termini essendo correlativi si involgono a vicenda per modo che il concetto dell'uno non può sussistere senza quello dell'altro; di che abbiamo arguito che le due facoltà conoscitive, cioè la speculazione, avente per oggetto l'Uno infinito, e l'osservazione, avente per oggetto il molteplice finito, non deggiono osteggiarsi nè contraddirsi, come pretendono gli Eleatici, ma inchiudersi ed implicarsi mutuamente, perchè mutuamente s'inchiudono e si implicano i loro oggetti, l'infinito ed il finito. Che se i vocaboli di Uno e di molteplice si pigliano per indicare le due forme universali di ogni essere, che sono l'unità e la moltiplicità, abbiamo dimostrato che anche in tal presupposto la speculazione e l'osservazione vogliono procedere non discordi ma consociate ed armoniche, perchè le due forme dell'unità e della moltiplicità, che esse apprendono siccome loro oggetto, non sussistono isolate e disgiunte nell'essere appreso, sibbene armonizzanti e concordi, essendochè ogni essere determinato è uno e molteplice ad un tempo, e come tale vuol essere appreso dalle nostre facoltà conoscitive, le quali procedendo altramente scinderebbero violentemente la natura stessa armonica dell'essere.

Rimangono alcune considerazioni a fare intorno a Zenone, che venne soprannomato il Palamede di Elea atteso l'ardore e lo spirito polemico da lui spiegato per difendere l'Eleatismo dagli assalti dell'empirismo. Egli rivolse il nerbo della sua polemica contro l'osservazione sensibile esterna, di cui s'ingegnò di provare la fallacia e chiarirne l'impotenza a raggiungere il vero, e non si avvide che oltre dell'osservazione sensibile esterna v'ha un'altra guisa di osservazione, voglio dire l'interna o psicologica, chiamata con altro nome senso intimo, che è autorevolissima ne' suoi pronunziati, anzi incontrovertibile e superiore agli assalti del dubbio, siccome quella che si fonda sulla consapevolezza, che l'io ha di sè stesso, senza della quale la scienza stessa mancherebbe della sua condizione prima e della sua causa efficiente. Nessuno, nemmanco lo scettico può negar fede alla voce del senso intimo, poichè tolta di mezzo la consapevolezza che l'io ha di se stesso, verrebbe meno il pensiero medesimo, e quindi la scienza, che del pensiero è un prodotto razionale. Se Zenone a vece di

ridurre tutta la facoltà dell'osservazione ai sensi esterni, avesse fatto luogo all'osservazione interna o psicologica, avrebbe scorto l'insussistenza del suo sistema dell'unità assoluta, giacchè il senso intimo procacciando allo spirito la consapevolezza di sè medesimo rivela con ciò stesso una dualità di termini, che sono l'io ed il non io, non potendo il pensiero enunciare col vocabolo *io* la propria personalità senza supporre un non-io, da cui si tenga distinto; di qui quella profonda sentenza di Jacobi: senza il tu è impossibile l'io. Errò adunque Zenone disconoscendo l'osservazione interna, la quale ci dà il molteplice, ed errò altresì allorquando niegò ogni valore all'osservazione esterna dichiarando impotente la percezione sensitiva a raggiungere il vero ed il reale, e pronunciando che la verità non si può conseguire se non colla ragione speculativa. L'esempio del grano di frumento da lui citato a conferma della sua sentenza prova contro di lui, giacchè il rumore prodotto dalla caduta di un moggio di frumento è una verità attestata della percezione sensitiva altresì concorde in ciò colla ragione speculativa; di che si inferisce contro di lui, che vi sono dei veri e dei reali che si apprendono dalla osservazione esterna, e che questa in tali casi non contrasta, ma concorda colla ragione speculativa. Aggiungasi, che la polemica di Zenone, quando pur fosse solida e sussistente, non avrebbe forza se non contro l'empirismo esclusivo, ossia contro la dottrina che ammette il molteplice senza l'uno, l'osservazione senza la speculazione; ma dalla falsità dell'empirismo esclusivo non ne discende la verità del razionalismo ontologico che ammette l'uno senza il molteplice, la speculazione senza l'osservazione, poichè fra questi due opposti sistemi sta intermedio un terzo, che ammette l'Uno insieme col molteplice, la speculazione insieme con l'osservazione. Anche qui, come sempre, la verità sta in un mezzo dialettico tra due estremi, del paro che la virtù: i due sistemi opposti dell'unità assoluta e della moltiplicità assoluta peccano perchè troppo esclusivi; la verità risiede appunto in ciò che essi escludono, vale a dire nel dualismo armonico dell'Uno e del molteplice, del reale infinito e del reale finito.

Chiudiamo questa critica con un brevissimo raffronto tra la scuola eleatica e la jonica. Comparando insieme queste due scuole metafisiche si scorge che amendue convengono nel pronunciare, che la realtà universale è una sola, epperò professano un monismo ontologico, ma di specie diversa. Il monismo della scuola eleatica è un assolutismo sotto forma di razionalismo, essendochè riduce tutta la realtà all'essere uno ed

assoluto e vi perviene per causa del predominio esclusivo della ragione sull'osservazione nel processo metodico; per contro il monismo della scuola jonica è un relativismo sotto forma di empirismo perchè riduce tutta la realtà all'essere molteplice relativo condottavi dall'uso esclusivo dell'osservazione sensibile nel processo metodico. Di qui ancora altri punti di discordanza: nella scuola eleatica la ragione speculativa predomina esclusiva sull'osservazione; nella scuola jonica predomina la facoltà osservativa sulla razionale; il principio fondamentale dell'una è che tutto è Uno, il molteplice non esiste; principio fondamentale dell'altra è che tutto è molteplice, l'Uno non esiste; in quella l'elemento razionale distrugge l'empirico, in questa l'elemento empirico domina esclusivo sul razionale. Entrambe queste due scuole lasciano insoluto il problema ontologico, disconoscendo i tre termini distinti di cui si elementa, e riducendoli ad un solo.

Scuola Pitagorica od Italiana.

Qual è la causa esemplare delle cose, ossia l'essenza tipica degli esseri, la loro intima e costitutiva natura? Tale fu la ricerca, a cui rivolsero le loro indagini i filosofi della scuola pitagorica, i quali, educati allo studio delle scienze matematiche, reputarono che tutto sia quantità e si possa spiegare per mezzo dei rapporti di quantità, e si avvisarono di avere risolto il propostosi problema pronunciando, che i numeri sono il principio o l'essenza tipica di tutte cose. Avendo contemplato l'universo sotto l'aspetto del numero, ed in esso riposta la causa esemplare, ossia l'intima natura degli esseri, i pitagorici vennero perciò denominati *matematici*, come per lo contrario i jonici furono da Aristotele chiamati *fisiologi*, o naturalisti perchè studiarono l'universo sensibile nel suo continuo trasmutarsi, anzichè nell'immutabile sua essenza. Principio fondamentale della dottrina pitagorica è adunque questo: Il numero è il principio e l'essenza di ogni cosa. Noi piglieremo a svolgere questo pronunciato supremo della scuola italica coll'esposizione del Pitagorismo, la quale divideremo in tre distinte parti corrispondenti ai tre termini del problema ontologico, che sono la teorica del Primitivo, la teorica del derivato, e quella dei loro rapporti.

Teorica del Primitivo, secondo i Pitagorici. — Al di sopra di tutte le unità elementari, onde risultan composte le cose, al di sopra di tutti

i numeri particolari e derivati sta un'unità suprema, un numero primitivo, assoluto, esistente in sè e per sè, ossia la Monade. Essa è senza origine, perchè al di sopra dell' unità assoluta non v' è più cosa veruna, da cui possa trar l'esistenza; è anzi origine di tutte le altre cose, perchè tutte stanno armonicamente disposte al di sotto di essa. La Monade contiene l'essenza di se medesima e di ogni essere, perchè essenza di tutto è il numero, ed essa è il numero per eccellenza, il numero-principio, che esiste in sè e per sè, il numero assoluto. Essa è tutto, e tutto sta contenuto in lei perchè ogni cosa è numero, ed essa è il principio di tutti i numeri, la sorgente di tutte le unità, epperò la radice di ogni esistenza. I Pitagorici simboleggiavano la Monade, risguardata siccome il tutto, col numero tre, il quale avendo principio, mezzo e fine, era da essi chiamato il numero *del tutto*, e considerato come il tipo del mondo; e la connotavano pure col numero dieci, chiamandola decade, perchè il dieci, siccome quello, che risulta dall' addizione dei quattro numeri primitivi, era da essi avuto siccome il numero più perfetto e con esso indicavano l'intiero universo, l'insieme degli esseri, la totalità delle cose. La Monade essendo tutto, contiene in sè tutti i contrarii, ossia l'unità e la moltiplicità, assumendo questi due vocaboli per denotare la dualità degli opposti; e siccome l'unità è impari, e la moltiplicità è pari, perchè il primo molteplice che si ottiene partendo dall'uno è il due, che è pari, così la Monade, in quanto contiene in sè i contrarii, veniva da essi denominata parimpari, ossia pari ed impari nello stesso tempo. Contenendo tutti i contrarii, ossia tutte le unità elementari delle cose, la Monade è assolutamente composta, ma ad un tempo solida, inseparata, indivisa, perchè i contrarii inesistono nel suo seno indistinti e non divisi per anco gli uni dagli altri da intervalli determinati, epperò non formanti ancora le varie e singole cose. E siccome tutti i contrarii sono nel seno della Monade indivisi e ridotti ad unità, così la Monade è dotata di una forza, di una virtù unificatrice ed armonizzatrice dei contrarii, ossia è principio di armonia e fonte dell'ordine universale; epperò essa non è solo un principio logico ed astratto, ma un principio reale, attivo, perchè ha in sè un vincolo, che tiene uniti in debito rapporto tra loro tutti i contrarii che esistono in essa non solo, ma altresì nei singoli esseri, nei quali altresì la Monade esercita quest'azione conciliatrice degli opposti, dando a tutto forma, legge, ordine e misura. Se adunque la Monade è radice di ogni esistenza, perchè è tutto, e se è fonte dell' ordine universale, perchè è

armonia, se cioè non solo è un principio astratto e metafisico, ma reale altresì, attivo, intelligente ed ordinatore, essa è per ciò stesso l'essere assoluto e supremo, ossia Iddio. Per i Pitagorici l'Uno e l'ente con ciò si convertono, tanto che ciò che è uno, è altresì ente, ed ogni ente è uno; ond'è che l'Uno primitivo, supremo ed assoluto, cioè la Monade, sarà altresì l'essere primitivo, supremo ed assoluto, val quanto dire Iddio. La Monade adunque, stringendo in poco il sinquì detto, è senza origine, essenza di sè e delle altre cose, il tutto, la contenenza di tutti i contrarii, il principio dell'armonia e dell'ordine, l'essere supremo ed intelligente, Iddio. Tale è la teoria pitagorica del Primitivo.

Teorica del derivato. — Che cosa sono gli esseri derivati in particolare, ed il mondo in universale? Ogni cosa derivata è esemplata sul tipo della Monade suprema e ne ritrae l'essenza. Or siccome la Monade consta di tutti i contrarii vincolati dall'armonia, così ogni essere derivato, che della Monade è un'imagine ed un riverbero, debbe pur esso constare di contrarii contemperati dal vincolo armonico; lo che esprimevano i Pitagorici colla formola = ogni cosa è un numero = reputando di avere con ciò additata l'essenza tipica di ogni essere peculiare, sendochè il numero è pure l'essenza della Monade suprema, la quale è altresì numero, ma numero assoluto, numero in sè e per sè, principio di tutti i numeri. Ogni cosa adunque, ogni essere peculiare, ed il mondo stesso, risguardato nella sua intima natura od essenza, è numero ed armonia, val quanto dire consta di contrarii, ossia di unità sostanziali ed elementari separate e distinte l'una dall'altra a determinati intervalli e disposte giusta un certo ordine.

A vie meglio comprendere questo concetto definitivo delle cose giusta la dottrina dei Pitagorici occorre che si esponga qui brevemente la loro teorica dei contrarii. Aristotele, al capo quinto del libro primo della sua Metafisica, ci dà esposta la tavola categorica, in cui i Pitagorici adunavano tutti i contrarii: essi vengono disposti in due serie, delle quali la prima contiene i dieci termini seguenti: Limite ossia Fine, Dispari, Uno, Destro, Maschio, Stabile, Retto, Luce, Bene, Quadrato; la seconda poi racchiude altri dieci termini opposti ai primi, e sono: Infinito od Illimitato, Pari, Moltitudine, Sinistro, Femmina, Mobile, Curvo, Tenebre, Male, Rettangolo. La prima serie venne detta la serie del bene, perchè consta di termini positivi, ossia esprime ciò che vi ha nelle cose di positivo, di buono, di ordinato e di perfetto; per contro la seconda serie è chiamata serie del male perchè risulta composta di termini meramente negativi,

ossia esprime ciò che v'è negli esseri di negativo, di malvagio, di disordinato e di imperfetto. I termini positivi della prima serie non esprimono dieci concetti diversi, sibbene un solo concetto, nulla più essendo che altrettanti diversi aspetti, sotto cui concepivano l'elemento buono e positivo delle cose, da essi chiamato il limite, il finito, l'uno, ossia il bene; mentre i contrarii della seconda serie enunciano anch'essi un solo ed identico concetto, quello cioè dell'imperfezione e del male che v'ha nelle cose, e sono altrettanti aspetti, sotto cui concepivano l'illimitato o l'infinito, che in loro dottrina costituiva l'elemento negativo degli esseri. Quando adunque pronunciavano, che ogni cosa si elementa di contrarii, intendevano di significare che consta di una dualità di termini, positivo l'uno, negativo l'altro, ossia di limite e di non limite, e non già che si componga di venti contrarii, posciachè tutti i dieci termini della prima serie esprimono un solo concetto, il perfetto, e tutti del paro gli altri contrarii della seconda serie si convertono in un solo, che è l'imperfetto. Bene e male sono i due contrarii, i due principii costitutivi di ogni cosa, e tanto è necessario l'elemento buono alla costituzione degli esseri, quanto il malvagio: il male era perciò considerato dai Pitagorici siccome una indeclinabile necessità, cui Dio stesso non potrebbe togliere del tutto; e quand'anche il potesse, nol vorrebbe, perchè gli converrebbe distruggere l'intiera esistenza, la quale consta di contrarii opposti a contrarii.

A dimostrare che le cose tutte constano di due contrarii, Filolao così argomentava: « È necessario, che le cose siano o tutte limitanti, o tutte » illimitate, o limitanti ed illimitate. Se tutte le cose fossero illimitate, nulla » vi sarebbe di conoscibile; ed è necessario, che fra le cose reali si trovi » la scienza ». Dimostrata impossibile altresì la prima ipotesi, che cioè tutte le cose siano limitanti, con ragioni che a noi non pervennero, egli ne inferiva la necessità di ammettere la terza ipotesi, che cioè ogni cosa consti di principii limitanti, ossia di limite e di principii illimitati, ossia di non-limite. Che cosa abbiasi poi ad intendere per questi due principii detti limite e non-limite si arguisce agevolmente da quanto si è superiormente discorso intorno ai contrarii ed al numero. Per limite s'intendono gli elementi semplici, ossia le unità incorporee ed elementari, onde consta ogni essere; e per non-limite od illimitato s'intendono gli intervalli determinati frapposti tra l'una e l'altra unità, tra l'uno e l'altro elemento, sicchè questi riescono coordinati in data proporzione e misura: le unità elementari diconsi limite, perchè ognuna di esse essendo distinta dalle

altre per mezzo degli intervalli, è alcunchè di limitato, di finito, di circoscritto e determinato; gli intervalli poi che separano le unità elementari chiamansi non-limite, ossia illimitato, perchè essi sono divisibili all'infinito, potendosi col pensiero concepire come formanti una distanza maggiore o minore tra un elemento ed un altro, e per ciò stesso riuscendo alcunchè di indeterminato e di indefinito: quindi i limiti sono il principio ed il fine di tutte cose, ossia ciò che v'ha in esse di positivo e di sostanziale; mentre il non-limite è il mezzo della cosa, ossia il vacuo, la distanza tra il principio ed il fine, ciò che v'ha in essa di negativo. Così i limiti, ossia i principii limitanti del solido o corpo geometrico, sono le superficie, le linee ed i punti; i principii illimitati poi sono gli intervalli che separano superficie da superficie, linea da linea, punto da punto. Togliamo le superficie, le linee ed i punti, che sono i limiti del corpo geometrico, ossia le unità elementari onde consta, e sarà con ciò tolto il corpo stesso: togliamo gli intervalli che dividono l'una dall'altra le superficie, le linee, i punti, cioè il non-limite, ed anche in tal caso sarà tolto di mezzo il solido geometrico, perchè le superficie e le linee, non più divise da intervalli si confonderebbero in un sol punto, che certo non è un solido. Adunque il corpo geometrico consta di due contrarii, che sono limite e non-limite, ossia punti ed intervalli. Parimente un numero qualunque determinato è una riunione di unità, distinte e separate l'una dall'altra da certi intervalli: immaginiamo tolti questi intervalli o separazioni tra una unità e l'altra, e tutte si confondono in una sola unità, che certo non è più il numero dato: l'unità è adunque il limite del numero, gli intervalli poi tra l'una e l'altra unità sono il non-limite, epperò anche il numero consta di due contrarii, che sono *limite* e *non-limite*, o più propriamente *uno* e *più*, *impari* e *pari*. Così pure l'accordo musicale è una riunione di più suoni elementari o note separate da certi intervalli, denominati toni e semitoni: tolgansi i suoni elementari, e noi avremo tolto l'accordo stesso musicale che mancherebbe delle sue unità, de'suoi elementi; tolgansi gli intervalli determinati tra un suono e l'altro, ossia i toni ed i semitoni, ed anche la melodia verrebbe cessata, perchè tutte le note, non più distinte per via di intervalli, si confonderebbero in un solo suono: or siccome ogni suono elementare è qualcosa di determinato, perchè è una nota e non un'altra, e siccome l'intervallo tra un suono ed un altro è qualcosa di indeterminato, perchè può essere accresciuto o diminuito, così dirassi che un accordo musicale consta anch'esso di due contrarii, che sono il limite ed il non-limite, il

finito e l'infinito. Generalizzando queste osservazioni se ne trae la conclusione che ogni cosa consta nella natura di due elementi necessarii ed opposti, che sono il limite e l'illimitato, il finito e l'infinito, l'impari ed il pari, l'uno ed i più, l'eterogeneo e l'omogeneo, la forma e la materia, il principio attivo ed il passivo, e che questi due contrarii sono i principii costitutivi di ogni esistenza tanto che il bene ed il male, il perfetto e l'imperfetto si riscontrano l'uno in faccia all'altro in ogni cosa come due elementi che, quantunque contrarii ed opposti, deggiono tuttavia trovarsi assieme per costituir la natura. La recente dottrina di Hegel, che eleva la contraddizione a legge suprema dell'essere e del pensiero, e pone in essa il colmo della vita e dell'esistenza, è una strana interpretazione ed un abuso di questa teorica indeterminata e mal ferma dei Pitagorici intorno ai contrarii.

Se non che, contro a questa dottrina pitagorica, che si sforza di spiegar l'essenza e la natura sostanziale delle cose per mezzo delle idee astratte del numero e della quantità matematica, insorgeva gravissima, anzi insuperabile una difficoltà. Se ogni cosa è numero, se l'essenza del numero è la stessa in tutti gli esseri, se perciò ogni cosa consta degli stessi contrarii, ossia di unità elementari, semplici ed inestese che sono le medesime e non si differenziano nei singoli esseri, che ne sono composti, in tal caso come mai si potrà spiegare la diversità specifica degli esseri della natura? Tutti dovrebbero essere sostanzialmente identici, non avendo più luogo veruna differenza qualitativa tra gli uni e gli altri. I Pitagorici s'industriavano di risolvere siffatta difficoltà spiegando la diversità specifica degli esseri per mezzo della diversità delle relazioni in cui stanno fra di loro le unità elementari coordinate ad intervalli. Gli elementi semplici, onde constano le cose, non differiscono punto tra di loro; ma i rapporti in cui stanno gli uni verso gli altri, ossia gli intervalli a cui sono coordinati diversificano, potendo crescere o diminuire, e sono causa della diversità specifica degli esseri. Così dei due contrarii, limite e non-limite, onde si elementano le cose, il secondo, appunto perchè indeterminato, epperò suscettivo di aumento e di diminuzione, è, a dirla cogli Scolastici, il *principium specificationis* od *individuationis* delle cose.

Teorica dei rapporti tra il Primitivo ed il Derivato. — Siccome tra il Primitivo ed il Derivato si possono concepire tre guise di rapporti, di origine cioè, di natura od essenza e di fine, così occorre qui di vedere quale fosse la dottrina pitagorica intorno a questo triplice punto. Fac-

ciamoci anzi tutto alla questione risguardante il rapporto di origine del mondo da Dio. In che modo dalla Monade eterna, ossia dall'Unità primitiva si svolse e si formò la moltiplicità degli esseri della natura? L'Uno assoluto e supremo conteneva collegati nel suo seno tutti i contrarii ed i diversi; ma questi sentivano in sè una cotal tendenza a separarsi per unirsi omogeneo con omogeneo, e pigliare forme distinte ed uscire ad esistenza determinata. Questa separazione dei contrarii dalla Monade avvenne per opera dell'infinito ossia del vacuo, che introdottosi fra i contrarii li divise, li coordinò a determinati intervalli recandoli così ad una individual sussistenza. La Monade esisteva fin da principio in sè stessa, siccome quantità una, continua ed indivisa in mezzo ad uno spazio immenso, ad un vacuo interminato, infinito, che la circondava tutt'all'intorno, e che era come il luogo o la sede dell'Uno. La Monade aspirò questo vacuo e tosto si divise in un gran numero di unità, e produsse con esse la moltiplicità degli esseri della natura; e quest'atto, con cui l'Uno lascia penetrar nel suo seno il vacuo separatore degli elementi contrarii, i Pitagorici il chiamavano l'atto di respirar l'infinito. Così due principii opposti concorsero a formare il mondo, che sono la Monade ed il vacuo o l'infinito; quella è principio limitante, perchè attirando a sè vicino l'infinito in certo qual modo lo limita, questo è illimitato; i quali due principii noi li abbiamo già riscontrati nella teorica del derivato siccome i due contrarii costitutivi di tutte cose. Però l'ufficio adempiuto nella formazione dell'universo dal principio illimitato ossia dal vacuo è meramente negativo, questo principio è passivo, perchè respirato; ed è quello stesso che nella costituzione delle cose non forma altro se non l' intervallo vuoto che separa le unità elementari, mentre il principio limitante ossia la Monade adempie un ufficio positivo, ed è perciò principio attivo o forma delle cose contrapposta alla materia, ossia all'infinito od indeterminato.

Quanto al rapporto di natura o di essenza tra il Primitivo ed il Derivato, non è cosa agevole il precisare il concetto dei Pitagorici intorno a ciò; la quale malagevolezza deriva dalla loro malferma ed incerta teorica intorno all'essere uno e primitivo. Abbiamo de' frammenti di Filolao in cui è apertamente riconosciuta la sostanzial differenza di Dio dal mondo, come apparisce dal seguente brano citato da Filone nel suo libro *De Mundi opificio*: « Iddio è l'imperatore e duce di tutte cose, uno ed » eterno, permanente, immobile, simile a se stesso, diverso dalle altre » cose ». In un altro frammento di Filolao, che trovasi in Stobeo, si dice

che « l'eterna essenza delle cose e la natura in sè è solo accessibile alla
» conoscenza divina e non all'umana, se non in quanto che non sarebbe
» possibile che alcuna delle cose che esistono e si conoscono fosse da noi
» conosciuta, se quella natura ed essenza non si trovasse dentro le cose
» di cui consta il mondo ». Questa sentenza, che in sulle prime ha sembianza di panteistica, potrebbe tuttavia essere interpretata in senso teistico, essendochè viene a significare che Iddio, siccome numero assoluto e quindi essenza di tutto, inesiste nelle cose e le rende conoscibili compenetrandole colla sua stessa essenza: lo che non è ancora un confondere la sostanza di Dio con quella delle cose, sibbene un divisare l'intimo e profondo vincolo che collega Iddio col mondo, il quale senza Dio non può nè esistere nè essere conosciuto nelle ultime sue ragioni: in sostanza, è la stessa dottrina della Scolastica, che enunciava questo stesso principio dicendo che Dio è la causa esemplare, ossia l'essenza tipica ed ideale di tutti gli esseri. Che se si pon mente al concetto che i Pitagorici si erano formato della Monade eterna, riesce alquanto malagevole il sincerare la loro dottrina da ogni taccia di panteismo. Poichè se la Monade contiene unificati nel suo seno tutti i contrarii, e se questi entrano dappoi come altrettante unità elementari a costituire l'intima natura degli esseri, parrebbe che e Dio e mondo abbiano un comune principio, una comune essenza, il numero, il quale dal seno della Monade prima si reitera senza mai fine e si esplica effettualmente in tutti gli ordini delle cosmiche esistenze, la quale comunanza ed identità di essenza costituisce appunto il panteismo. Se non che questo concetto pitagorico inteso nella sua indeterminata generalità vorrebbe significare sol questo, che il numero o la Monade assoluta contiene in sè tutti i numeri, od in altre parole, Iddio contiene in sè il mondo, ossia le essenze delle cose, il Primitivo contiene in sè il Derivato. Ora questa sentenza presa in senso indeterminato non è per anco panteistica, se pure non vogliasi tacciare di panteismo la Scolastica, la quale insegna apertamente in Dio esservi le essenze eterne di tutte cose, o la Scrittura stessa, in cui si legge che *in Deo vivimus, movemur et sumus.* Noi e tutte cose siamo in Dio come l'effetto è nella causa che lo sostenta, come il Derivato è nel Primitivo, in cui si radica; ma essere in Dio non vuole per anco significare essere Dio. La questione adunque si restrigne a sapere quale sia il senso preciso e determinato, in cui i Pitagorici concepivano la contenenza di tutti i contrarii nella Monade, ossia l'inesistenza del mondo in Dio; ma siccome le loro idee

su questo punto sono mal ferme ed indeterminate, così la questione che abbiam per le mani mal può ricevere una soluzione definitiva.

Tentiamo da ultimo di chiarire qual fosse la teorica dei Pitagorici intorno al rapporto di fine tra il mondo e Dio, cercando di arguirla e ricavarla dal contesto del loro sistema e dallo spirito della loro dottrina. Se ogni cosa è numero e se il numero ha insita in sè un' armonia, una virtù che conciliando i contrarii elementi e contemperandoli ad unità li accorda in esistenze individue e determinate, ne discende che l'armonia ossia l'ordine universale è lo scopo supremo, la finalità ultima di tutti gli esseri, di tutte le cose, di tutto l'universo. Tutto debbe tendere all'accordo, all'ordine, all'unità, aspirando senza posa alla Monade suprema, che è armonia assoluta e come tale è principio non solo, ma termine altresì di ogni cosa, e quest'armonia ciascun essere la debbe effettuare e compiere non solo in sè, nella sua vita intima e propria, ma altresì fuori di sè, nella sua vita esteriore cogli altri esseri per modo che ogni esistenza armonizzi e con se stessa e con tutto l'universo « Pitagora (scrive il Centofanti nel suo *Frammento storico su Pitagora*) applicava alla vita » del corpo sociale il principio stesso che aveva applicato alla vita de' sin- » goli uomini, e quell'unità, con la quale sapea ridurre a costante armonia » tutte le facoltà personali, desiderava che fosse recata ad effetto nella » società del genere umano... Se tutto il mondo scientifico è un sistema » di armonie razionali, che consuonano coi concenti cosmici procedenti » dal fecondo seno della monade sempiterna, anche l'uomo dee esercitare » tutte le potenze del numero contenuto in lui, e metter suono che si ac- » cordi con la musica dell'universo. E tutte le anime umane essendo so- » relle, o raggi di una comune sostanza eterea, debbono nei consorzii » del vivere riunirsi coi vincoli dell'amicizia antica, ed eseguire una musica » sociale sul modello di quella cosmica... E questa era la vera e pro- » fonda religione del pitagorico; un dovere di miglioramento continuo, » un sacramento di conformarsi al principio eterno delle armonie univer- » sali, un'esecuzione dell'idea divina nel mondo tellurico ».

Noi abbiamo così compendiosamente esposta la dottrina ontologica della scuola pitagorica, ordinandone le parti giusta i tre termini che costituiscono il problema metafisico, sebbene un siffatto ordine logico non si rinvenga nel sistema stesso del Pitagorismo quale venne a noi dalla storia trasmesso. I Pitagorici applicavano poi ad ogni ordine di cose il loro principio fondamentale, che tutto è numero ed armonia. È numero

ed armonia l'anima umana siccome quella che consiste nell'accordo di diverse potenze e delle varie parti del corpo fra di loro,; è numero ed armonia la virtù perchè risiede nel domar le passioni, nel contemperare le varie tendenze sicchè ubbidiscano, come a loro centro di unità, al dominio della ragione, è numero ed armonia il sistema mondiale constando di dieci sfere moventisi regolarmente in giro nello spazio, è numero ed armonia la musica, consistendo in una moltitudine di varii suoni unificata in un solo accordo. E non solo ogni cosa è numero, ma ciascuna parte dell'universo veniva simboleggiata con un numero particolare: così l'uno connotava il punto matematico, il due la linea, il tre la superficie, il quattro il solido o corpo geometrico, il cinque il corpo sensibile, il sei il vegetale, il sette l'animale, l'otto l'uomo, il nove la vita divina, il dieci l'universo intiero preso nel suo vasto complesso. Di tal modo la scienza dei numeri e dei loro rapporti, la matematica era agli occhi dei Pitagorici la fonte di tutto lo scibile, la legislatrice di tutte le scienze, il principio ed il termine di tutto il sapere.

Critica del Pitagorismo.

La scuola jonica battendo (come abbiamo veduto) la sola via dell'esperienza sensibile era riescita ad un empirismo, che nega l'unità in grazia della moltiplicità: la scuola eleatica appigliandosi al solo processo del ragionamento puro aveva conchiuso ad un razionalismo ontologico, che disconosce il molteplice sacrificandolo all'unità assoluta dell'essere; la scuola pitagorica si pone come dottrina dialettica intermedia tra i due opposti del razionalismo e dell'empirismo, siccome quella che ammette e professa la coesistenza dell'Uno e del molteplice nell'essere. Così mentre le due prime scuole filosofiche erano entrambe un monismo ontologico, sebbene di specie diversa, il Pitagorismo appartiene a quella guisa di sistemi metafisici, che abbiamo denominato dualismo ontologico perchè pronuncia che la realtà universale è duplice, e non già una sola, facendo luogo all'essere uno ed all'essere molteplice, all'infinito ed al finito, al Primitivo ed al Derivato. Se non che il dualismo ontologico è tenuto a risolvere tre gravi e distinti problemi che sorgono dal seno stesso del suo principio fondamentale, e che esso debbe tradurre in tre distinte teoriche corrispondenti ai tre termini della questione ontologica più volte accennati. Or si domanda: il dualismo ontologico professato dalla scuola pitagorica ha esso risolto i tre problemi risguardanti l'Uno, il Molteplice ed i loro rapporti in guisa da satisfare alle esigenze del pensiero speculativo?

Intento supremo della scuola pitagorica questo era di indagare la causa esemplare degli esseri determinando la loro tipica essenza ossia l'intima natura costitutiva di ogni cosa. Il tipo e l'essenza di tutte le esistenze reputò di averlo rinvenuto nel numero, che ha sua radice e fonte nell'Unità suprema e da essa si svolge e si riproduce in tutte le cose; di qui il principio fondamentale della loro dottrina: i numeri sono il principio e l'essenza delle cose. Giova discutere anzi tutto questa tesi, che è la formola generale in cui si acchiude tutto il Pitagorismo per discendere poscia all'esame delle singole sue parti sostanziali superiormente esposte.

Posto per principio, che i numeri siano la causa esemplare delle cose e che queste siano fatte ad imitazione di quelli, ne consegue che gli esseri vanno studiati sul tipo del numero e che a quelli non può assegnarsi altra natura ed essenza se non quale è rivelata dal concetto di questo. Occorre adunque che si chiarisca da prima e si determini per bene l'idea del numero matematico affinchè possiamo essere in grado di pronunciare un giudicio critico intorno alla tesi che stiam discutendo. Il numero, inteso nella sua più astratta generalità e quale lo concepisce il matematico, è nulla più che una somma di unità ossia è l'unità ripetuta più e più volte: l'unità è adunque il primo elemento del numero. Ma in che modo l'unità astratta origina il numero matematico? Non certo per via di una forza intima e vitale, che si spieghi dal di dentro al di fuori dinamicamente e si svolga in un diverso da sè, come il germe si sviluppa in una pianta, sibbene col ripetere se stessa meccanicamente più e più volte, e quelle unità poste l'una accanto all'altra in una serie successiva costituiscono il numero, che è per ciò stesso una somma od aggregato di unità. Se tale è il processo meccanico, con cui l'unità produce il numero matematico, ne consegue primamente, che tutti gli elementi, ond'esso risulta composto, sono specificamente identici, dappoichè ognuno di essi è nulla più che la stessa unità ripetuta più volte; secondariamente, che il numero emergente dal composto di essi elementi è un' unità meramente formale, esterna, inorganica, ossia un puro aggregato, non già un' unità reale, interna, vivente, organica, ossia un sistema. Gli è vero, che le molteplici unità elementari componenti un numero vanno in certo qual modo distinte l'una dall'altra, chè altramente non si avrebbe che una sola unità, un solo elemento, lo che non sarebbe più numero; ma siffatta distinzione è meramente esteriore e meccanica riposta nel diverso luogo, che il nostro pensiero assegna a ciascuna unità elementare nella serie delle unità com-

ponenti un numero, e non già una distinzione interna e reale, che non può in verun modo aver luogo dacchè si ha sempre la stessa e medesima unità più volte ripetuta, il che tanto è vero, che in senso matematico non si può affermare che tre fiori e due minerali facciano cinque fiori o facciano cinque minerali, per ciò appunto che il fiore si differenzia specificamente dal minerale, nè può perciò essere l'uno sommato coll'altro e dar luogo ad un numero, il quale importa elementi specificamente identici ed esclude elementi eterogenei. Gli è vero altresì che più unità elementari concepite in separato l'una dall'altra e non disposti in una serie unica non costituiscono il numero, e che questo importa perciò che le sue unità elementari non solo siano concepite come se l'una non fosse l'altra per rapporto al diverso luogo che occupa nella serie, ma altresì come unità in guisa che formino un tutto; ma perchè abbia luogo siffatta unione, basta sol questo che le unità elementari siano poste nella serie l'una dopo l'altra, l'una accanto all'altra; essa è dunque una *juxta*-posizione, non una *intus-susceptio*, il loro legame è solo un legame di successione, in quanto che un'unità succede e tien dietro all'altra, non già un legame di effettiva causalità, come se un'unità generasse l'altra oppure l'una esercitasse sull'altra una mutua azione e reazione; esse adunque formano un aggregato, un meccanismo, non un sistema, un organismo; l'una non esercita nell'economia dell'insieme un còmpito suo particolare impostole dall'indole sua specifica, avendo tutte una stessa e comune natura. In breve, il numero importa bensì una distinzione tra le unità elementari che lo compongono, ma questa distinzione è locale, non razionale, quantitativa e non qualitativa, numerica e non specifica; importa altresì un'unione, ma questa è inorganica, non organica, astratta non reale ed operativa. Abbiasi ad esempio il numero 4: scomponiamo col pensiero i suoi elementi, imaginiamo di vederli disposti in serie, avremo $1+1+1+1$: è chiaro che tutti questi componenti sono specificamente identici, che si distinguono solo in ciò che l'uno di essi è pensato e scritto dopo l'altro, che questa loro distinzione è meccanica, non razionale, perchè non v'è ragione per cui uno qualunque di essi occupi piuttosto il terzo che il primo luogo nella serie o il secondo piuttostochè il quarto; che il vincolo che li unisce è meramente esteriore non interiore, è un *più* cioè una ripetizione del primo elemento, non un'azione per cui l'uno produca un altro, che raccogliendo insieme questi elementi in un tutto, abbiamo un aggregato, non un sistema; lo che si esprime nella definizione del numero matematico dicendolo una somma di unità.

Se tale è l'essenza del numero e se ogni cosa è fatta ad imitazione di esso ed in esso va studiata siccome in suo tipo e causa esemplare, siamo condotti a concepire ogni essere particolare non già come un organismo vivente e concreto, ma come un mero aggregato inorganico ed astratto, a negare ogni diversità specifica tra gli elementi che lo compongono, ogni intimo commercio ed operosità fra gli elementi di un medesimo essere, o fra gli esseri componenti l'universo. La natura non costituirebbe più un vasto e stupendo sistema, una grande sintesi organica, ma uno sterile e vuoto meccanismo, non vi sarebbe più vita, esseri che si sviluppano da un solo germe vitale, forze che agiscono e reagiscono le une sulle altre e che esercitando un vicendevol concambio di vita esplicano la loro feconda attività nella produzione di nuove sostanze e di esistenze diverse: invece della causalità avrebbesi mera successione di cose e di fenomeni, invece dell'azione che rinnova la vita, un impotente meccanismo che la irrigidisce e la petrifica, invece di una realtà svariata, molteplice, innovatrice di se medesima, una vuota e monotona ripetizione del medesimo elemento. Così l'uomo, ad esempio, giusta questa teorica matematica, non sarebbe più un sistema vivente di potenze specificamente diverse, dotate ciascuna di un'indole peculiare ma pur consociate insieme da un vincolo di operosità e di commercio di vita e contemperate insieme ad organica unità, sibbene nulla più che un aggregato meccanico di elementi identici privi di vita o di azione e solo accostati da un mero legame di *juxtaposizione* e di successione: lo spirito non opererebbe più sul corpo, nè questo reagirebbe su quello, ogni rapporto attivo e causale sarebbe tolto tra il sentire e l'intendere, tra l'istinto e la libertà. E quello che qui si dice dell'uomo individuale, andrebbe applicato del paro all'uomo civile e sociale, ad un popolo, ad una nazione, ad uno stato. L'impotenza del numero matematico a spiegar la natura degli esseri e la vita universale, è qui manifesta. Gli è vero che i Pitagorici, quasi a declinare siffatte conseguenze della loro teoria matematica e per ridonare agli esseri quell'organismo vitale e quella forma di sistema, che loro aveva tolto il concetto del numero riducendo tutto ad un vuoto ed inerte meccanismo, avevano assegnato all'essenza del numero e della Monade suprema una forza coordinatrice degli opposti, un vincolo unificatore de' contrarii, detto armonia. Ma oltrechè siffatto concetto di armonia non è da essi razionalmente dimostrato, e solo gratuitamente asserito epperò entra quasi a dire di traforo nel corpo della loro dottrina, esso è poi affatto estraneo al concetto del numero ma-

tematico, con cui pretendevano di spiegar l'essenza delle cose, poichè l'analisi da noi fatta del medesimo ci apprese che l'essenza del numero esclude da sè ogni idea di forza attiva, di causalità, di organismo, di sistema, e quindi di armonia, essendochè l'unità, primo elemento e fonte del numero, non lo produce operando e svolgendosi dinamicamente, ma ripetendo meccanicamente se stessa, epperò essa non è forza reale ed operativa ed i suoi elementi non essendo altro se non altrettante ripetizioni di lei medesima non possono nemmeno, dato pure che vi fosse una forza armonizzatrice, venire dinamicamente collegati a quella forma di unità, che dicesi organismo, sistema, armonia. Così il concetto del numero matematico posto dai Pitagorici come tipo ed essenza degli esseri conduce a quella dottrina meccanica, che pretende di spiegare tutte cose per mezzo di un accostamento esteriore degli elementi anzichè per via di uno sviluppo di forze vitali e che niega ogni intimo commercio degli esseri fra di loro, dottrina omai rigettata dai pensatori profondi e dall'universale dei dotti.

Allo stesso risultato ci troveremmo condotti ove pigliassimo ad esaminare il concetto di spazio, che è un'altra specie di quantità matematica, attesa l'intima e comune natura del numero e dello spazio, i quali sono due specie formanti un sol genere cioè la quantità matematica e che si differenziano solo in ciò che quello è quantità discreta, questo quantità continua; epperò l'aritmetica, scienza del numero, e la geometria, scienza dello spazio, non in altro differiscono, come avverte il Vico, che nella specie della quantità di cui trattano; del rimanente sono una cosa stessa, talchè i matematici dimostrano una verità stessa ora per linee ora per numeri. Dissi che il concetto di estensione mena agli stessi risultati a cui conduce quello di numero. Infatti come l'unità produce il numero, così il punto geometrico genera la linea e quindi lo spazio: ora l'unità origina il numero ripetendo più volte se stessa in una serie di unità, ed il punto genera la linea ripetendo pure se stesso in una serie di punti: il numero ammette bensì una distinzione ed una unione tra i suoi elementi, ma una distinzione di quantità, non di qualità, un'unione meramente esteriore, non interiore; del paro nella linea i punti che lo compongono, sono specificamente identici perchè sono in sostanza un medesimo punto ma ripetuto più volte ossia pensato e ripensato in tempi diversi e con atti intellettuali diversi e la loro distinzione è una vera successione locale, l'uno non è l'altro perchè l'un punto vien dopo all'altro; sono uniti al-

tresì nella continuità della linea, ma la loro unione è un accostamento esteriore, non un compenetramento interiore, l'un punto è collocato accanto all'altro, ma non lo compenetra: quindi ancora la linea e l'estensione è un aggregato di punti, non un sistema, come il numero è una somma di unità, non un organismo; epperò se è impotente il concetto del numero a spiegar la natura degli esseri, impotente si chiarisce a tale uopo altresì il concetto di spazio. Da tutto ciò lecito è l'inferirne, che la quantità matematica sia che si risguardi sotto la forma del numero cioè come quantità discreta, sia che si consideri sotto la forma dello spazio cioè come quantità continua, non può venire assunta a principio spiegativo dell'essenza reale delle cose, e che la scienza della quantità, la matematica, per quantunque pregevole, come scienza speciale, ed immeritevole delle accuse, di cui alcuni Hegeliani la fecero segno, non può tuttavia, come pretendevano i Pitagorici, aspirare al posto della Metafisica e dare in sua vece la teorica dell'essere.

Se non che al di sopra delle due specie di quantità matematica or or divisate sta la quantità concepita nella sua suprema generalità, voglio dire la quantità metafisica. Ora che abbiamo riconosciuta l'impotenza della quantità matematica a sciogliere la questione ontologica, e quindi la necessità di uscir fuori dalla sua cerchia e sollevarci al concetto della quantità metafisica, giova il dimandare se questa possa venire assunta siccome tipo e causa esemplare degli esseri. Siffatta inchiesta non è fuor di proposito e merita qui di essere esaminata, se si pon mente all'indole ed alle tendenze proprie della scuola pitagorica, la quale considerando i fenomeni della natura come imitazioni dei numeri cercava di spiegarli per mezzo di relazioni di quantità fondando su queste relazioni i fenomeni stessi. Negli esseri della natura vuolsi distinguere la qualità dalla quantità: *qualità* di un essere è il complesso delle note o caratteri o proprietà per cui esso è *quale* è e non un altro; quantità è il maggiore o minor grado di perfezione in cui si trovano le proprietà qualificative di un essere. Quindi a chi imprende a studiar un oggetto determinato occorre di risolvere due distinte questioni ontologiche, delle quali l'una risguarda la qualità dell'essere, che altri vuol conoscere, e cerca quali siano le sue note costitutive; l'altra si riferisce alla sua quantità e chiede fino a qual grado quel dato essere possegga gli attributi con cui lo abbiamo qualificato. Ciò posto, la domanda, che ci avevamo mossa, se il concetto della quantità metafisica valga a spiegar per intiero l'essenza reale degli esseri, si rifonde in que-

st'altra: se la quantità di un essere racchiuda altresì in sè la spiegazione della sua qualità. Così posta la questione riesce agevole il rilevare che se la quantità ontologica non ha verso la qualità il carattere di superiorità e di supremazia, non potrà per ciò stesso costituire l'essenza dell'essere nè ammanire una compiuta teorica metafisica. Veggiamolo.

Che cosa è la quantità metafisica? È una qualità considerata come suscettiva di aumento o di diminuzione, ossia, come dice Rosmini, un'entità in relazione co' suoi limiti. Sia data una qualità, una proprietà determinata, ad esempio l'intelligenza: si sollevi col pensiero questa qualità fino al suo più elevato segno di perfezione, si avrà un'intelligenza infinita, assoluta, l'intelligenza di Dio; per altra parte, la si deprima ed abbassi fino al suo più infimo grado d'imperfezione, fino a confonderla quasi col senso, il quale da taluni è reputato come il menomo grado di vita cogitativa; così avremmo segnati i due limiti estremi ed opposti di questa virtù dell'intelligenza; essa non li può oltrepassare, ma può bensì entro ai medesimi sviluppare la sua attività o lasciarla inerte, discorrere in due sensi diversi e quindi o crescere di intensità, di forza comprensiva e di vigore accostandosi all'intelligenza di Dio, o languire, decrescere e perdere di intensità fino a confondersi col senso fisico: or questa relazione, che essa ha coi proprii limiti, per cui è suscettiva di percorrere diversi gradi di perfezione, è appunto la quantità dell'intelligenza. Da questo concetto della quantità metafisica ne discende questa indeclinabile inferenza, che essa presuppone la qualità siccome sua condizione e sostegno per modo che tolta la seconda è tolta altresì di mezzo la prima come levata via la condizione rimansi pure distrutto il condizionato. Infatti io non potrei chiedere, stando all'addotto esempio, *quanta* sia l'intelligenza, supponiamo, dell'uomo, se quest'intelligenza davvero non preesistesse alla mia domanda; il *quanto* presuppone ed importa il *quale*; di qui io conchiudo che il concetto di quantità ontologica non primeggia nè contiene in sè quello di qualità, ma per lo contrario ne è dipendente e che perciò esso non costituisce l'essenza integra dell'essere, essendochè l'essenza di un essere è ciò, che vi ha in lui di assolutamente supremo e da cui come da sua fonte e ragione ultima rampolla tutto, che si trova in esso; or tale non è di certo la quantità, la quale fluisce dalla qualità come da sua radice. Per lo che la questione intorno alla qualità di un essere verrebbe ad essere disconosciuta e negletta siccome quella che non potrebbe ricevere soluzione veruna dal concetto di quantità, che non la contiene, ma ne è con-

tenuta: che anzi, chi bene avverte, la stessa questione della quantità di un essere, in cui si vorrebbe racchiusa per intiero la teorica spiegativa di esse, non potrebbe più venir posta nè discussa rigorosamente, perchè essa presuppone come sua condizione e ragion logica la questione della qualità per guisa che disconosciuta questa, anche quella viene tolta di mezzo. Ed ecco come il concetto della quantità metafisica posto come principio spiegativo dell'essenza reale delle cose lascia senza soluzione e l'una e l'altra delle due questioni che il pensiero si propone intorno alla natura di un essere.

Aggiungasi, che se la quantità costituisse davvero l'essenza e la natura sostanzial delle cose, in tal caso non si darebbe essere veruno in cui non si riscontrasse effettuato il concetto di quantità, giacchè non si dà essere privo di essenza: ora nell'essere infinito ed assoluto non cape quantità di sorta poichè i suoi attributi possedendo il sommo di perfezione, nè potendo più essere concepiti come suscettivi di aumento o di decremento, non hanno limite epperò escludono ogni quantità, siccome quella che risiede nella relazione di un'entità co' proprii limiti. Or dunque o sarebbe giuocoforza niegare all'essere infinito ogni essenza perchè non ha quantità, ciò che sarebbe assurdo, oppure farebbe d'uopo attribuire ad esso altresì la categoria di quantità, ciò che è un secondo assurdo non minore del primo, o se pure non si vuol ruinare in entrambi, necessità vuole che si stabilisca, non essere il concetto di quantità il principio e la ragione spiegativa dell'essenza reale delle cose.

Che la quantità non costituisca l'essenza e la natura integrale di un essere l'abbiamo dimostrato col ragionamento; ma i Pitagorici lo provarono essi stessi col fatto quando s'industriarono di spiegare la diversità specifica e qualitativa degli esseri per mezzo di soli rapporti di quantità. Essi sentirono la difficoltà gravissima che sorgeva di per sè dal fondo stesso della loro dottrina, giacchè se ogni cosa è numero e quantità e se l'essenza del numero è una ed identica in tutti gli esseri, non differirebbero più l'uno dall'altro in qualità ed in ispecie, ma solo in quantità; e per conciliare la loro dottrina metafisica colla realtà spiegarono acume e sottigliezza d'ingegno, ma le astrazioni e le teorie fantastiche per quantunque vivaci ed ardite non hanno forza di creare la realtà nè di collocarsi in sua vece; e la difficoltà, che essi argomentaronsi in ogni modo di risolvere, stette lì forte ed insuperabile in faccia al loro sistema. Abbiam veduto come essi tentassero di spiegare l'infinita varietà degli

esseri per via delle diverse relazioni degl'intervalli delle unità fra di loro. Intorno a ciò noi avvertiamo, che siccome questi intervalli si riducono ad alcunchè di negativo, essendo nulla più che il vacuo che si suppone interposto fra gli uni e gli altri elementi di un essere, o, a parlare più propriamente, la loro mancanza, così essi non possono causare una diversità specifica o qualitativa, ma tutt'al più una differenza di forma, lasciando intatta l'essenza stessa dell'essere. Mi spiego. L'acqua muta forma e stato a seconda della maggiore o minor forza di coesione e quindi della maggiore o minor distanza che divide le sue particelle elementari: essa passa dallo stato solido allo stato liquido e dal liquido all'aeriforme, ma l'essenza e la qualità sua specifica si mantiene pur sempre la stessa in tutte e tre queste forme diverse di ghiaccio, di acqua e di vapore. Adunque la diversità dei rapporti di quantità, in cui stanno fra di loro gli elementi degli esseri, spiega tutt'al più una diversità di forma, ma non già di sostanza e di essenza, e si aggiunga che questi principii matematici di quantità se pure hanno qualche sussistenza, valgono allora solo che si tratta di render ragione della diversità degli esseri corporei e dei fenomeni naturali esistenti nello spazio, ma riescono affatto insufficienti quando si voglia farne un'applicazione razionale agli esseri viventi, incorporei e spirituali; poichè riesce impossibile di concepire una diversità di rapporto matematico o di intervallo tra la sensitività, ad esempio, e l'intelligenza nell'uomo, fra lo spirito ed il corpo di lui.

Tutte queste considerazioni fan manifesto il carattere astratto ed idealistico della scuola pitagorica, siccome quella che si fonda sui principii delle scienze matematiche, i quali si basano sull'astrazione e si connettono coll'idealismo. Essa abbandonò il mondo della realtà per sollevarsi e chiudersi nel mondo delle idealità matematiche e cercare in questo la ragione spiegativa di quello, fondando così il concreto sull'astratto; ma le venner meno le forze per uscire dal mondo astratto dei numeri, in cui si era rinserrata, al mondo degli esseri reali che aveva lasciato. Avendo ridotto ogni cosa a quantità ed a rapporti di quantità e combinazioni diverse di numeri, si trovarono nell'impotenza di far uscire per forza di logica il concreto dall'astratto, le cose dai numeri, le qualità specifiche degli esseri dalla quantità. Il puro e mero concetto di quantità per quantunque lavorato e svolto non potrà mai darci le tante e svariate qualità che specificano gli esseri, li individualizzano e determinano la propria e costitutiva natura di ciascheduno. La scienza matematica non può adunque

dare la realtà nè spiegarla, perchè la quantità non crea la qualità ma la presuppone siccome sua condizione essenziale. Tolta quindi la realtà, che è la fonte della diversità e la base dell'intiera natura, noi ci troviamo avvolti in un mondo di pure astrazioni senza esseri concreti a cui si appoggiano, val quanto dire nell'idealismo. Di già Aristotele nella sua *Metafisica* (Lib. 1, capo 8°) aveva obbiettato ai Pitagorici che le proprietà ed i rapporti numerici tornano insufficienti a rendere ragione delle qualità degli elementi e della diversità infinita dei fenomeni.

Discusso così ed esaminato nel suo principio generale il Pitagorismo, aggiungeremo poche osservazioni critiche intorno ad alcuni suoi filosofemi in ispeciale. Ed anzi tutto crediamo bene di notare che la dottrina dei Pitagorici intorno all'essere primitivo ossia alla Monade suprema non solo non raggiunge quella compitezza e quel rigor razionale che si richiedono per una teorica dell'Assoluto, ma racchiude nel suo seno un dualismo assoluto irrazionale ed inammessibile siccome quella che colloca accanto alla Monade prima un altro principio assoluto che è l'infinito, ossia il vacuo, l'illimitato, di cui i Pitagorici non diedero un concetto razionale, non avendone provata la sua ragion d'essere nè determinati i rapporti ontologici coll'altro principio che è la Monade; ond'esso riesce un secondo *Deus ex machina*, a cui ricorsero questi filosofi per ispiegare la formazione del mondo. Notiamo qui di passaggio che questo principio del vacuo essendo nulla più che un mero indeterminato, un puro infinito negativo, ossia una pretta negazione di ogni determinazione e di ogni forma particolare di esistenza ha molta analogia ed affinità colla materia prima di Platone e di Aristotele, coll'ὕλη dei filosofi greci, che ora nel loro concetto quell'indeterminatissimo, da cui come da suo principio passivo ed eterno il pensiero di Dio fece uscire ogni cosa dell'universo.

Quanto alla teorica dei Pitagorici intorno al rapporto di origine tra il derivato ed il Primitivo, la critica non può chiamarsi soddisfatta del modo con cui essi tentarono di spiegare la formazione del mondo, ossia l'uscita del molteplice finito dall'Uno infinito. Due opposti principii concorsero insieme, secondo essi, alla costruzione dell'universo, la Monade cioè e l'infinito ossia il vacuo, quella principio determinante, ed adempiente un ufficio positivo, questo poi principio indeterminato e passivo ed adempiente un ufficio negativo. Ma abbiamo già avvertito, che il principio dell'infinito ossia il vacuo non ha una ragion metafisica di essere nè in sè nè nella Monade, e che perciò tale concetto non ha un fondamento razio-

nale. Certo è che lo spiegare in che modo dall'Uno primitivo sia escito il molteplice derivato è uno de' più gravi e più paurosi problemi che si affaccii al pensiero umano per essere risoluto; noteremo qui solamente, che il concetto che emisero i Pitagorici per ispiegare l'origine dell'universo da Dio, tradotto nel linguaggio filosofico moderno potrebbe enunciarsi così: L'Infinito origina il finito determinando ciò che era indeterminato. Siffatto concetto preso nella sua generalità non discorda gran fatto dalla soluzione che diedero a tanto grave questione Hegel, Rosmini e Gioberti. Infatti il filosofo Tedesco fa uscir tutte cose dall'Idea, la quale presa come primo momento dell'Assoluto è l'essere affatto indeterminato identico sotto questo rispetto col nulla e che diventa le singole cose limitando se stessa, ossia vestendo determinazioni e forme particolari. Rosmini poi spiega la creazione dei contingenti insegnando che Iddio col suo pensiero determina e circoscrive entro a certi ristretti limiti l'essere iniziale che risplende illimitato ed universalissimo alla sua mente, e che colla sua infinita attività fa poi esistere e crea quella parte o modo di essere che aveva colla sua divina astrazione determinato (Vedi *Teosofia*, vol. 1°, pag. 302). Gioberti concepisce Iddio siccome l'Idea generale ed universalissima contenente in sè tutte le idee particolari ossia le essenze specifiche degli esseri individuali, e la creazione siccome un atto con cui Dio *individualizza l'idea generale recandola all'esistenza* (Intr. L. I, c. IV).

Venendo da ultimo alla dottrina pitagorica intorno al derivato, ossia alla natura degli esseri finiti, essa, oltrechè si chiarisce impotente a spiegare l'essenza reale degli esseri per mezzo dei principii astratti di matematica, come abbiamo superiormente notato, contiene altresì un punto assai difettoso e censurabile, voglio dire la teorica dei contrarii, la quale è lasciata nel vago e nell'indeterminato e manca di precisione e di rigore scientifico. È pronunciato fondamentale del Pitagorismo che ogni cosa consta di contrarii, cioè di un elemento positivo e di un elemento negativo; ma il concetto che questa scuola si fa de' contrarii siccome principii costitutivi delle cose non è ben fermo e ben definito.

Volgendo l'occhio alla tavola pitagorica de' contrarii qual ci venne tramandata da Aristotele, noi troviamo nella prima serie dieci termini che esprimono l'elemento buono o positivo delle cose, e sono il finito, il dispari, l'uno, il destro, il maschio, la quiete, il retto, la luce, il bene, il quadrato: nella seconda serie, che dicesi serie del male, vengono schierati dieci altri termini contrarii ai primi, epperciò negativi che esprimono

l'elemento del male e dell'imperfezione che si riscontra negli esseri accanto a quello del bene e della perfezione, e sono l'infinito, il pari, i più, il sinistro, la femmina, il moto, il curvo, le tenebre, il male, il rettangolo. Ora esaminando per bene i contrarii della seconda serie, è agevole il rilevare, che non tutti hanno, come pur dovrebbero avere, lo stesso valor negativo e lo stesso rapporto verso i termini della prima serie, a cui si contrappongono e con cui debbono collegarsi per costituire gli esseri, poichè taluni di essi sono opposti contrarii ai primi, tali altri sono opposti contraddittorii. Così, a ragion d'esempio, al termine positivo di *limite* ossia di *finito* che trovasi per primo fra quelli della prima serie, sta corrispondente nell'altra serie il termine di *non-limite* ossia *infinito*, che è opposto contraddittorio del primo, essendochè esso non fa che negare semplicemente il suo termine opposto positivo senza nulla affermare nè porre in sua vece verun' altra entità positiva diversa; e lo stesso è a dirsi del termine *luce*, cui corrisponde *tenebre* che è suo opposto contraddittorio: mentre al termine *quadrato* si oppone quell'altro di *rettangolo*, che non è suo contraddittorio, ma semplicemente contrario, perchè il rettangolo non solo nega ed esclude il quadrato, ma oltre questa sua negazione o rapporto col quadrato è pure in sè qualche cosa di positivo e di diverso; qui adunque avremmo due entità contrarie ed opposte ma entrambe positive, mentre nei due casi succitati avrebbesi nulla più che un'entità vera e positiva. Lo stesso è a dirsi dei termini *retto* e *curvo*, *maschio* e *femmina* che sono opposti contrarii e non contraddittorii, perchè accennano due entità diverse ma positive.

Ciò posto, si dimanda: gli esseri constano di opposti contrarii o di opposti contraddittorii? A questa dimanda non si dà veruna risposta nella teorica pitagorica de'contrarii, siccome quella che non determina nè precisa il concetto distintivo degli opposti contrarii e degli opposti contraddittorii. E questo stesso grave difetto che qui rimproveriamo alla dottrina pitagorica, si nota altresì nel sistema di Hegel, il quale è tutto fondato sopra un equivoco ed una strana confusione degli opposti contrarii coi contraddittorii e che perciò non intese tutta l'importanza di questo gran problema dei contrarii avviluppandolo anzi in oscurità più forti di prima. Chiediamo adunque di nuovo: gli esseri constano di opposti contrarii o di opposti contraddittorii? Se opposti contraddittorii son quelli dei quali il secondo distrugge in tutto il primo, se non possono perciò conciliarsi in un terzo termine superiore nè coesistere insieme nel medesimo soggetto

posciachè l'uno di essi soltanto è un'entità vera e positiva, e l'altro una pura negazione e quindi un nulla nell' ordine della realtà, è chiaro che la natura degli esseri non può constare di opposti contraddittorii perchè ciò sarebbe un distruggere l'essere stesso togliendogli la coerenza ontologica ed il sintesismo che gli è necessario per ridurlo ad una contraddizione che distrugge se stessa. Così il pronunciare a ragion d'esempio, che l'uomo consta d'intelligenza e di non-intelligenza, di sensitività e di non-sensitività, di libertà e di non-libertà, torna ad un medesimo che il pronunciare questa contraddizione, l'uomo è intelligente e non intelligente, sensitivo e non sensitivo, libero e non libero, lo che val quanto un distruggere l'uomo. Che se nel pronunciare che l'uomo consta di intelligenza e di non intelligenza, si vuole con questo secondo opposto significare che egli oltre dell'intelligenza possiede altre qualità che intelligenza non sono, in tal caso si direbbe il vero, ma si avrebbe non più un opposto contraddittorio, sibbene contrario, e nessuno mai vorrà negare, che gli esseri constano di elementi specificamente diversi e di attributi contrarii coesistenti insieme in un medesimo soggetto, quali sono lo spirito ed il corpo, l'animalità e la razionalità nell'uomo. I contrarii adunque e non i contraddittorii sono i costitutivi delle cose, al che se avessero posto mente Hegel e gli hegeliani, non avrebbero mosso rimprovero immeritato alla logica ordinaria ed al sapere comune, quasichè ella negasse questa verità che dappertutto in natura c'è contrasto di elementi ed urto di forze antagonistiche, e quasichè l'attrazione e la repulsione, che essi si compiacciono di citare ad esempio, non fossero due opposti contrarii, due forze entrambe attive, due entità positive ed operanti. Quello che nega e rigetta la logica ordinaria è la coesistenza e la conciliazione dei contraddittorii, i quali si escludono mutuamente e distruggono la coerenza dell'essere con se medesimo.

Di qui si scorge qual giudizio abbiasi a recare di quell'altra sentenza pitagorica, che il male è una indeclinabile necessità nell' economia dell'universo, uno de' principii costitutivi delle cose, che va consociato insieme col suo contrario, il bene, per elementare e compiere l' essenza integra degli esseri. Se per male s'intende la pura e pretta negazione del bene, il suo opposto contraddittorio, e se per bene intendesi l'elemento positivo delle cose e la fonte della loro perfezione ontologica, la sentenza di cui discorriamo è falsa, poichè collocherebbe la natura delle cose in un composto irrazionale di due elementi, dei quali il secondo distrugge

il primo senza collocarvi in sua vece alcunchè di positivo; e noi abbiamo già avvertito che i contraddittorii distruggono l'essere togliendogli la coerenza con se medesimo. Che se per male s'intende l'elemento contrario del bene, ossia la deficienza e l'imperfezione dell'essere, in tal caso si verrebbe a significar questo, che gli attributi degli esseri finiti sono un bene, una perfezione in quanto che sono qualche cosa di positivo, e sono un male, una imperfezione nel senso che non raggiungono il sommo dell'essere, il massimo di entità, e la sentenza in tal caso è vera, ma con ciò non si verrebbe a significare se non questo: gli esseri finiti non sono dotati di attributi infiniti ed infinitamente perfetti, ossia il finito è finito, lo che è una vana tantologia. Il male adunque di cui qui si discorre è il male così detto metafisico, ossia è l'imperfezione o limitazione inerente all'essenza stessa degli esseri finiti, val quanto dire non è un male nel senso rigoroso della parola, perchè gli esseri finiti sono quali debbono e possono essere. Chi dirà ad esempio che sia un male per l'uomo il non possedere un'intelligenza infinita, una potenza infinita? Ciò condurrebbe alla negazione della realtà finita e contingente; ed in ciò forse si cela una delle cause che producono il panteismo, il quale non riconosce altro essere vero e sostanziale se non l'Infinito che è tutto.

Infino a qui la nostra critica del Pitagorismo ha adempiuto un ufficio meramente negativo, che consiste nel respingere gli elementi di una dottrina che si chiariscono irrazionali, cioè opposti alle esigenze del pensiero speculativo ed all'indole della vera teorica metafisica. Ma la critica ha pure un ufficio positivo, cui è tenuta di satisfare, e che sta nel cernere e sincerare dagli elementi irrazionali ed esclusivi quelli che hanno un valore speculativo, o che potrebbero venir legittimati alla scienza. Ora non è a negare che sebbene il Pitagorismo non abbia dato al problema ontologico una soluzione satisfacente e definitiva, esso tuttavia contiene parecchi concetti, i quali ove venissero o raddrizzati od elaborati dalla riflessione e sincerati dei loro elementi esclusivi si tradurrebbero in isplendide e feconde verità filosofiche. E primamente è gran merito della scuola pitagorica l'avere essa per prima riconosciuto e legittimato alla scienza il concetto della dualità ontologica dell'Uno e del molteplice, ossia dell'essere infinito e del finito, mentre le altre due scuole filosofiche greche avevano disconosciuta l'una di queste due realtà a profitto dell'altra, sebbene però essa non sia pervenuta a dare una soluzione razionale e solida ai tre distinti problemi speciali che in sè racchiude il dualismo ontologico. Anche

il concetto pitagorico dell'unità e dell'armonia posta siccome scopo supremo e meta ultima di tutti gli esseri è un concetto razionale fecondo di grandi verità e di belle applicazioni ad ogni ordine di cose: tutto debbe tendere all'uno, all'armonia, all'accordo per guisa che un essere è tanto più perfetto, quanto più si accosta all' unità: però quest' unità, forma compiuta di perfezione, non vuol essere vuota, inorganica, esclusiva della moltiplicità, sibbene organica e ricca della maggior possibile varietà, posciachè l'unità perfettiva ed ultimata importa con sè il massimo sviluppo possibile di tutte le forze di un essere, epperò il massimo di moltiplicità accoppiato al massimo di unità e di armonia; la moltiplicità è uno sviluppo, che trova nell' unità il suo centro armonizzatore. V' ha un terzo concetto pitagorico, di cui la critica potrebbe far tesoro, quello vo' dire che considera ogni essere siccome un numero, ossia come composto di contrarii e di diversi contemperati ad unità. Certo è che questo concetto è insussistente ed irrazionale, ove si prenda come espressivo della natura e dell' essenza tipica degli esseri; ma se vien sincerato dall' elemento matematico che il rende esclusivo e disforme dal vero, e si assume per connotare non già la natura intima e sostanziale degli esseri, sibbene la loro forma ontologica ed universale, in allora si converte in una splendida e fecondissima verità metafisica, la quale vorrebb'essere più propriamente formolata in questi termini: ogni essere è un tutto armonico, ossia una unità contenente in sè una moltiplicità. È questo un gran vero, che trova il suo effettuale riscontro in ogni ordine di cose e si stende per tutta quant'è ampia l'universalità della natura. Certo è che gli elementi molteplici e le potenzialità diverse di cui si integra e si compie la natura degli esseri, specificamente si differenziano, sicchè le determinazioni e le proprietà degli uni si diversificano da quelle degli altri, ma l'unità nella moltiplicità è tal forma che si avvera in tutti e riscontrasi per ogni dove tantochè verun oggetto può esistere ned essere pensato se non come un tutto, un'unità molteplice, una moltiplicità una ed armonica. E chi tien dietro allo sviluppo di questo gran concetto e ne intende per bene tutta la virtù comprensiva, scorge anche questo, che ogni essere, ogni cosa non solo è un tutto da sè, ma che ad un tempo, senza smettere la propria unità ontologica, forma parte integrante di un tutto maggiore, e questo alla sua volta di un altro tutto più esteso, e così successivamente per via di un intimo collegamento che hanno fra di loro tutte le individue esistenze progredendo fino a che si perviene all'unità assoluta,

alla Monade suprema, che comprende in sè tutte le altre, ed a cui tutte si collegano come intorno al loro centro armonizzatore, al gran tutto, che non è l' identità di tutti gli esseri diversi ed opposti in senso panteistico, ma che li pone con un atto libero e creativo, e ponendoli li armonizza e li collega con sè pur mentre lascia intatta ed integra l' individual sussistenza di ciascheduno. Così il corpo umano è un tutto elementato di molteplici membra insieme organizzate e composte ad unità di vita e di azione, e lo spirito umano è esso pure un'unità contenente in sè una moltiplicità di potenze o di attività specificamente diverse e pur cospiranti insieme ad un medesimo scopo: ma il corpo e lo spirito sono poi due unità subordinate ad una unità superiore che è l' essere umano. E l'uomo che, riguardato nella sua individuale esistenza, è un'unità organica e vivente di vita propria, ove lo si consideri ne' suoi rapporti sociali, diventa membro e parte di un'altra unità più estesa che è la famiglia: come pure le famiglie rientrano, come un tutto minore in un tutto maggiore, nell'unità organica della città, e la città nello stato, gli stati nella nazione, le nazioni nella gran società del genere umano, e l'umanità tutta quanta rientra nel gran tutto dell'universo, e tutta questa immensa varietà di esseri e di cose si raccoglie ad unità intorno ad un solo essere assoluto, causa e ragione di tutto il molteplice. E qui poniamo termine all'esposizione critica della dottrina pitagorica.

Cenni sulla Sofistica greca.

Le tre prime scuole filosofiche greche, di cui abbiamo infino a qui tenuto parola, conchiusero alla sofistica di Protagora e di Gorgia. Giova quindi rintracciare le cause per cui il primo periodo del movimento del pensiero filosofico greco si chiuse in guisa cotanto irrazionale, e segnare l'indole ed accennare i pronunciati fondamentali de' Greci Sofisti. L'esclusivismo, chi bene avverte, è il carattere comune di cui si trovano improntate le scuole filosofiche di cui discorriamo: esclusivo è il Jonismo, siccome quello che volle rinserrare la realtà universa negli angusti limiti del mondo sensibile, disconoscendo la realtà eterna, immutabile ed assoluta; esclusivo l'Eleatismo che ruinò nell'estremo opposto; esclusivo il Pitagorismo, che sebbene avesse fatto luogo alla duplice realtà, finita ed infinita, tentò di spiegarla col solo concetto della quantità, che è di sua

natura parziale e restrittiva, perchè, se vale per le scienze matematiche, non può tener luogo di un vero principio metafisico, che nella sua ampiezza debbe abbracciare tutta quant'è la distesa della realtà universale, qual può cadere sotto l'umana apprensiva. Ora è legge dialettica indeclinabile che ogni teorica esclusiva e parziale, ove sia sviluppata nelle sue logiche conseguenze, riesca alla negazione di sè medesima; ond'è che le scuole filosofiche, di cui discorriamo, dovevano dalla logica venir condannate a distruggere sè medesime. E veramente il Jonismo, che professava il principio della moltiplicità degli esseri disgiunta dalla unità, mal poteva satisfare alle esigenze del pensiero speculativo, che non può far senza dell'unità ideale, unità che non si rinviene per entro al mondo sensibile, ma risiede in un principio superiore al corporeo universo. Del paro voleva essere respinto l'Eleatismo perchè il pensiero, non altrimenti che la realtà richiedono sibbene l'unità ideale ed ontologica, ma insieme con essa la moltiplicità che le conferisce vita, varietà, bellezza ed armonia.

Ed il Pitagorismo anch'esso, chiaritosi impotente a spiegar la vera ed integra natura degli esseri per mezzo di principii matematici, e ruinando per ciò stesso in un astratto idealismo, mal rispondeva alle brame del pensiero speculativo, che aspira ad una teorica realistica, e non sa appagarsi di mere astrazioni. La negazione del Jonismo, dell'Eleatismo e del Pitagorismo, ossia di tutto lo sviluppo del pensiero filosofico greco nel suo primo periodo; ecco la Sofistica.

L'indole parziale, ristretta ed esclusiva delle tre prime scuole filosofiche greche doveva di necessità porle in antinomia ed in opposizione l'una coll'altra, essendo proprio dell'errore, che è di per sè esclusivo, l'introdurre la guerra nel campo della verità e discordar da se stesso, mentre la verità sola ha virtù conciliativa ed è essenzialmente armonica e concorde con sè medesima. Ora la lotta ed il dissidio, che dividevano le scuole di cui parliamo, fu una seconda causa che concorse insieme coll'esclusivismo a generar la Sofistica, la quale si ferma alle antinomie del pensiero ed alle contraddizioni elevandole a dignità di principio e di legge invece di risolverle e conciliare gli opposti, come intende appunto di fare la Dialettica.

Questa lotta tra il Jonismo, l'Eleatismo ed il Pitagorismo era aperta e sorgeva dal fondo stesso di questi tre opposti sistemi, posciachè di essi il primo propugnava il principio del molteplice senza l'Uno, il secondo ammetteva l'Uno esclusivo del molteplice, il terzo opponeva ai due primi

una teorica contraria. La Sofistica è l'espressione di questa opposizione tra i diversi sistemi precedenti elevata essa stessa a sistema, e questa opposizione, giova il notarlo, trovavasi di già in germe nella dottrina polemica di Zenone, il quale contribuì a crear la Sofistica perchè la sua dialettica è tutta negativa, distrugge ma non edifica, tenta di dimostrare la vanità e l'insussistenza dell'empirismo esclusivo, ma non salva perciò dalle contraddizioni il razionalismo ontologico degli Eleati, e non riesce a porne in sodo la verità.

Fermate così le cause precipue che menarono la filosofia greca alla Sofistica, è agevol cosa segnarne l'indole particolare ed arguirne i pronunciati fondamentali. La Sofistica sorse dall'esclusivismo e dall'antinomia delle tre scuole filosofiche che la precedettero, e non fece che rivelare e mettere all'aperto la negazione latente che nascondevano nel loro seno: essa è perciò una forma di filosofia critica, ma una critica falsata e monca, che vien meno al proprio ufficio e fallisce al suo intento speculativo. La vera e compiuta critica razionale, lavorando sui dati del senso comune o sui prodotti filosofici del pensiero speculativo, si adopera a sincerare il vero dal falso, a cernere i buoni elementi da quelli che si oppongono alla scienza; essa quindi adempie ad un duplice ufficio, negativo l'uno che sta nell'eliminare l'errore dal campo della speculazione, positivo l'altro che risiede nel fermare e porre nella sua debita luce la verità; col primo distrugge, col secondo edifica, ma entrambi raggiungono l'intento del pensiero speculativo, che è il possesso della verità pura e sincerata da ogni elemento irrazionale. Tale non è la Critica propria della Sofistica: invece di cernere il vero dal falso nella disamina che fece dei sistemi filosofici anteriori e legittimare alla scienza quegli elementi che ad essa si conformavano, li avvolse tutti nell'incertezza e nel dubbio rivolgendoli contro la scienza stessa, e rendendoli strumento di scetticismo: essa quindi distrusse senza edificare, respinse l'errore senza accogliere la verità, negò i sistemi precedenti senza produrne de' nuovi in loro vece, fermandosi così alla negazione, al dubbio, siccome a meta suprema del pensiero umano.

La Sofistica non è solo una critica meramente negativa, epperò manchevole ad un suo indeclinabile ufficio, ma è tale che fallisce onninamente al suo scopo essenziale riposto nella ricerca della verità immutabile ed assoluta. Poichè i Sofisti greci, dopo di avere rigettati i prodotti del pensiero filosofico svoltosi prima del loro apparire, rinunziarono pur anco al desiderio ed alla scoperta di una verità speculativa, in cui lo spirito

umano potesse ritrovare quell'appagamento razionale e quella quiete scientifica, che nelle scuole precedenti mal si poteva rinvenire. L'incredulità e l'indifferentismo scientifico sono il carattere precipuo e distintivo dei greci Sofisti: essi non solo rigettavano que' veri che si trovavan frammisti a molti errori ne' sistemi anteriori, ma smarrirono ogni sentimento dell'Assoluto, ogni fede nella verità immutabile e nella sua forza e dignità sovrumana, ogni zelo pel suo progresso e pel suo trionfo. La verità assoluta non è più ai loro occhi qualche cosa di sacro e di divino che costituisca tutto il pregio e la serietà della vita, il personale interesse è il loro movente, la loro meta suprema, e la verità non vale se non come mezzo che conduca al conseguimento dei fini particolari ed al trionfo dell'arbitrio individuale. Quindi non più principii immutabili, assoluti, inviolabili, in faccia ai quali taccia l'egoismo e cedano i moventi personali; essi non hanno più ragione di fine, ma di mezzo: il vero è sacrificato all'utile, la dignità della scienza è posta a servizio dell'interesse individuale; riescire nel propostosi intento; ecco tutto. Quindi se altri volesse connotare con un vocabolo peculiare l'indole propria della Sofistica, potrebbe dire che essa è il Machiavellismo (1) tradotto dal giro della politica nel regno della scienza. Scopo ed anima degli studi de' Sofisti non era la scienza, sibbene la smodata ambizione, il turpe guadagno ed il desiderio di una vanitosa celebrità. Essi disputavano non già per amore del vero e del giusto, ma col fine di spiegar vana pompa d'ingegno, e di trionfare sull'avversario facendolo ammutolire a forza di sottigliezze e di un cavilloso argomento: essi trafficavano i loro privati insegnamenti vendendo a caro prezzo le loro lezioni, addestrando i giovani a sostenere il pro ed il contro intorno al medesimo argomento, ad illudere altrui con vano apparato di sottigliezze dialettiche e con vana pompa di belle e sonanti parole, a servirsi dell' eloquenza non già per propugnare il diritto e far trionfare la verità, ma per dominare l'opinione pubblica, sedurre gli animi e far piegare ogni cosa nell'interesse privato dell'oratore.

Celebratissimi fra tutti i greci Sofisti furono Protagora e Gorgia, che fiorirono quattrocento anni prima di Cristo, ed in cui la Sofistica toccò per così dire il suo estremo. Partendo dal principio di Eraclito, che le cose sono in continuo flusso e cangiamento, e che tutto diventa e nessun oggetto è veramente, Protagora sentenziava che non si dà esistenza im-

---

(1) Machiavellismo è sacrificare l'oggettivo al soggettivo, il necessario al contingente.

mutabile ed assoluta, che tutta la realtà è mobile e relativa, che i sensi sono la sola sorgente del conoscere e del sapere, preludendo così al sensismo di Condillac, che ridusse tutte le facoltà razionali dell'uomo alla sensazione trasformata. E siccome la realtà, oggetto del pensiero, in tale sistema cangiasi senza fine e con essa mutano di continuo i sensi che la apprendono, così Protagora insegnava che non si dà verità assoluta ed immutabile, ma sol relativa e mutabile come l'esistenza stessa, perchè le cose sensibili appariscono all'uomo in differenti ed opposte maniere e, possedendo qualità contrarie, ingenerano nel pensiero che le apprende opinioni opposte per modo che le proposizioni contraddittorie, il sì ed il no, si possono sostenere intorno al medesimo oggetto ed hanno lo stesso valore. Di qui il pronunciato fondamentale di Protagora che l'uomo è la misura di tutte cose, val quanto dire che non esiste altra realtà se non quella che è dall'uomo sentita e nel modo con cui è sentita, che quindi essa muta secondo il mutare della nostra facoltà sensitiva e delle condizioni diverse in cui ci troviamo collocati nel tempo e nello spazio, sicchè ciò che altri tiene per vero potrebb' essere falso per chi si trovasse in contingenze diverse, non essendo lo stesso oggetto sentito sempre allo stesso modo e dal medesimo organo, ma producendo impressioni diverse e contrarie non solo su diversi individui, ma sul medesimo soggetto senziente. Così dalla mutabilità e relatività dell'essere egli dedusse la mutabilità e relatività del sapere e della verità, e dall'identità del pensiero colla sensazione, del vero coll' impressione sensibile venne condotto a rigettare ogni concetto puramente razionale, a sacrificare l'oggettività del sapere al soggettivismo empirico, a convertire ogni pensiero ed ogni conoscenza in una semplice e pura apparenza.

Come Protagora aveva svolto dal Jonismo il suo principio che l'essere ed il vero sono relativi, così Gorgia dedusse il nullismo dalla scuola eleatica e segnatamente dalla teorica negativa di Zenone. Egli scrisse un libro che s'intitola: *Della Natura ossia di ciò che non è*, coll'intento di dimostrare queste tre tesi, in cui si compendia tutta la sua Sofistica: 1° Non esiste cosa veruna; 2° se pur esistesse alcuna cosa, non la si potrebbe dall' uomo conoscere; 3° supposto che potessimo conoscerla, non potremmo comunicarla agli altri. Ecco come ei si sforzava di provare la prima tesi che *niente è esistente* con questo ragionamento: Se qualche cosa è, la necessità vuole che essa sia o ciò che è, o ciò che non è, o ciò che è e non è ad un tempo. Ciò val quanto dire che se esistesse

alcunchè, farebbe mestieri ammettere una di queste tre proposizioni: 1° ciò che è, è; 2° ciò che non è, è; 3° ciò che è, è e non è nel medesimo tempo. Ma niuna di queste tre proposizioni può ammettersi; dunque niente è esistente. Come si scorge, il ragionamento di Gorgia per dimostrare la prima delle tre sue celebri tesi, cioè l'impossibilità di qualunque cosa esistente, è un sillogismo ipotetico che muove da una proposizione maggiore condizionale, che è la seguente: Se esiste qualche cosa, essa dovrebb'essere o ciò che è, o ciò che non è, o ciò che insieme è e non è. Nella proposizione minore del suo sillogismo egli esclude tutti e tre questi casi come impossibili: di che ne inferisce la conclusione, che dunque niente è esistente. Giova il vedere in che modo egli s' industriasse per provar la minore del suo sillogismo, mostrando l'impossibilità di queste tre proposizioni in essa contenute: 1° ciò che è, è; 2° ciò che non è, è; 3° ciò che è, è e non è ad un tempo. La seconda e la terza di queste proposizioni vanno escluse perchè contraddittorie: rimane a dimostrar impossibile la prima; il che Gorgia tenta di fare con quest'argomentazione: se ciò che è, è, esso debb'essere o eterno o generato, oppure eterno e generato ad un tempo; in altri termini, se ciò che è, è esistente, debbe esistere o nell'eternità, o nel tempo, o nell'eternità e nel tempo insieme; ma ciò che è, non è nè eterno, nè generato, nè eterno insieme e generato; dunque ciò che è non esiste. Gorgia provava la minore di questo sillogismo in tal modo: se ciò che è, fosse eterno, non avrebbe principio, ciò che non ha principio, è infinito; ciò che è infinito non è in verun luogo, ciò che non è in verun luogo, non esiste, dunque ciò che è, non è eterno. Esso non è nemmanco generato; poichè se tale fosse, dovrebb'essere generato o da ciò che non è, o da ciò che è; ma non può essere generato da ciò che non è, perchè sarebbe un assurdo; non da ciò che è, perchè se ciò che è, è, esso adunque di già esiste e non può perciò essere generato. Tali sono le cavillose e sottili argomentazioni con cui Gorgia si credette di aver dimostrata la prima delle sue tre tesi fondamentali, in cui stabilisce che niente è esistente. Noi non lo seguiremo nelle sue arguzie e ne' sofistici ragionamenti che egli fa a sostegno delle altre due tesi, che se pur esistesse qualche cosa, sarebbe a noi incomprensibile, e dato pure che si potesse apprendere, non si saprebbe enunciarla nè spiegarla agli altri; poichè queste due tesi dipendono dalla prima, distrutta la quale cadono di per se stesse.

Da questa rapida esposizione della greca Sofistica si rileva, come essa appartenga a quella forma di sistemi metafisici, che abbiamo denominato

scetticismo, essendochè mette in forse ed impugna la realtà dell'essere e l'oggettività del sapere, negando l'esistenza stessa del problema ontologico invece di tentarne la soluzione. Noi non discenderemo a confutare i sofisti seguendoli passo passo nelle tortuose lor vie e nei sottili e cavillosi loro ragionamenti, ma ci contenteremo qui solo di avvertire che la sofistica non appaga nè attuta i bisogni e le esigenze della ragione umana, la quale aspira ad alcunchè di necessario, di assoluto e di immutabile in cui quietare, che il problema metafisico da essa disconosciuto e niegato si affaccia allo spirito umano e gli dimanda una soluzione, che il principio messo avanti da Protagora, non darsi altro essere, altra verità se non relativa e mutabile, si distrugge da sè perchè il relativo ed il mutabile non può sussistere senza l'assoluto e l'immutabile, che il nullismo di Gorgia porta con sè la propria condanna perchè presuppone l'esistenza, per lo meno, del pensiero che nega la realtà e pone sulle sue ruine il nulla. La confutazione della sofistica venne già fatta da Platone in modo irrepugnabile e vittorioso, e la critica non può a meno di rigettare insieme con questo gran genio una dottrina cotanto ignobile ed indegna dell'umana ragione.

PLATONE.

La sofistica greca, abbiam veduto, era una critica monca e falsata, che niegò tutti i sistemi filosofici anteriori senza sollevarsi alla contemplazione di quell'immutabile ed assoluta verità, che è oggetto e nota suprema del pensiero speculativo. La vera e compiuta critica razionale chiamando a severa disamina le dottrine delle scuole metafisiche precedenti doveva non solo distruggere, ma ben anco edificare, non respingere soltanto gli elementi irrazionali dal campo della verità, ma far tesoro di que' concetti che avessero un valore speculativo, e fecondandoli colla virtù del pensiero e compiendoli di nuove idee organarli in un sol corpo di scienza. Ciò non venne fatto dai sofisti, e tale fu appunto l'arduo e sublime còmpito che si assunse Platone, la cui teorica metafisica sorse dalla severa critica che egli fece delle dottrine filosofiche, che lo precedettero. La scuola jonica insieme con Eraclito altro non iscorgeva nell'universo che una varietà e molteplicità indefinita di esseri, un continuo cangiamento, una perpetua instabilità, ossia il molteplice disgiunto dall'Uno. La scuola eleatica non ammetteva con Parmenide che un essere immobile, privo di attività,

di intelligenza, di vita, ossia l'Uno senza il molteplice. Pitagora poi aveva bensì ammessa la dualità ontologica dell'essere Uno e del molteplice conciliando così in un concetto superiore i due opposti sistemi del relativismo jonico e dell'assolutismo eleatico entrambi esclusivi, ma non seppe dappoi spiegare colla sua teorica de' numeri posti come causa tipica ed esemplare degli esseri la vera e compiuta natura della realtà. Platone appropriandosi quanto vi era di vero e di razionale in questi sistemi e convenendo con Pitagora nell'ammettere contro di Parmenide e di Eraclito che la realtà è una e molteplice ad un tempo, s'ingegnò di adempiere i difetti della metafisica pitagorica e compierne le lacune svolgendo la sua celebre teorica delle idee dalla teorica de' numeri pitagorici, che viene comunemente risguardata siccome un imperfetto abbozzo di quella.

Fra i suoi dialoghi metafisici ne abbiamo due che contengono per così dire la critica delle scuole anteriori, e sono quello intitolato il *Teeteto*, ossia *della scienza*, e l'altro che è inscritto il *Sofista*, ossia *dell'essere*. Il *Teeteto* è rivolto a confutare il principio di Eraclito, che negava la permanenza e l'unità dell'essere e riduceva la natura al movimento ed al fenomeno: ivi Platone dimostra che il movimento puro ed assoluto dell'essere disgiunto dalla stabilità e dalla permanenza involge contraddizione; che se niente vi fosse di permanente e di fisso, niente pur vi sarebbe di mobile; che nel sistema di Eraclito il moto si distrugge di per sè perchè privo di un centro stabile, intorno al quale si compia, e che il fenomeno senza il sostegno della realtà si disperde nel niente. Il dialogo poi del *Sofista* ha per intento di combattere Parmenide, che negava perfino la possibilità del cangiamento e della pluralità riducendo tutto l'essere ad un riposo assoluto, ad una perpetua immobilità, ad una vuota e sterile unità: nel *Sofista* Platone prova contro gli Eleatici che l'essere assolutamente e puramente astratto si converte in un bel niente; che l'essere spoglio affatto di proprietà e meramente indeterminato, sfugge, del paro che il non-essere, al pensiero ed al linguaggio; che la mera unità scevra di ogni moltiplicità e vuota di contenuto è un puro niente, mostrando così fin d'allora l'insussistenza dell'Idealismo assoluto di Hegel, che pone a supremo principio dello scibile e del reale l'essere indeterminatissimo, il puro e sommo astratto, l'essere-nulla. Da questa critica Platone inferiva, che la vera esistenza debbe riunire in sè l'unità e la pluralità ad un tempo, la permanenza e la mobilità, l'Assoluto ed il relativo, e che nel conciliare insieme ad armonia e spiegare questi due termini senza sacrificarli

l'uno all'altro si nasconde tutto il secreto del gran problema ontologico: ed in quell'altro suo dialogo che si intitola il *Filebo*, egli intende appunto di riunire insieme e di accordare i due principii dell'Uno e del molteplice, che la scuola jonica e la eleatica avevano separati.

La filosofia di Platone non è una mera critica dei sistemi che lo precedettero, ma egli intese altresì di svolgere dalla critica una teorica speculativa, in cui le dottrine anteriori trovassero il loro razional complemento. Or la dottrina metafisica di Platone è tutta contenuta nella sua celebre teorica delle idee, detta Dialettica. Volendo qui formarci un giusto concetto della dialettica platonica e sottometterla ad un'analisi critica, occorre pigliar le mosse dalla dottrina di Platone intorno alle diverse forme o guise dell'umano conoscere. Egli distingueva quattro gradi di cognizione corrispondenti a quattro ordini di cose conoscibili, e sono: 1° la rappresentazione fantastica, ossia l'affigurazione, come la chiama il Rosmini (εἰκασία), la quale ha per oggetto le immagini delle cose sensibili; 2° la fede o persuasione (πίστις) che si riferisce agli stessi oggetti sensibili e corporei; 3° il ragionamento o la cogitazione (διάνοια) che apprende le entità matematiche ed astratte; 4° la ragione od intelligenza, o pensiero (νόησις) che ha per oggetto le idee od essenze eterne ed immutabili delle cose. Di questi quattro gradi di cognizione i primi due annoverati cioè la rappresentazione fantastica e la fede appartengono entrambi all'ordine delle cose sensibili e corporee e si riuniscono sotto il nome comune di opinione (δόξα); i due ultimi si riferiscono all'ordine delle cose sovrasensibili ed incorporee e si comprendono sotto il nome comune di scienza. L'opinione diversifica assai dalla scienza; poichè l'una non ha principii razionali, l'altra li investiga e li contempla; quella non sa rendersi ragione di se stessa, questa ha mai sempre la consapevolezza di sè e l'evidenza razionale; la prima è mobile, vaga ed incerta, perchè tali sono le cose sensibili ed i fenomeni che essa apprende, la seconda è immutabile ed eterna perchè immutabili ed eterne sono le essenze degli esseri che essa ha per oggetto.

Queste quattro forme di cognizioni sono insieme collegate da vicendevoli rapporti e sono l'una all'altra subordinate per modo che si compiono e si perfezionano successivamente. Il primo grado dell'opinione, che abbiamo denominato rappresentazione ed affigurazione è la più rozza ed imperfetta notizia che si abbia delle cose sensibili e corporee, perchè queste non vengono per anco apprese in se stesse e nella loro reale esi-

stenza, ma solo rappresentate nelle loro immagini. Meno imperfetto del primo è il secondo grado dell'opinione, cioè la fede, perchè questa ci apprende gli oggetti sensibili non più nelle loro immagini rappresentative, sibbene da se stessi, ed inducono nell'animo nostro la persuasione della loro esistenza. Però entrambi questi due gradi dell'opinione, la congettura o rappresentazione e la fede, non eccedono ancora l'ordine delle cose sensibili e corporee. Al di sopra di queste due forme di cognizione stanno siccome più perfetti degli altri i due gradi della scienza, che sono il ragionamento e la ragione od intelligenza, perchè anch'essi sono l'uno men perfetto dell'altro e diversificano profondamente fra di loro. Poichè il ragionamento, primo e men perfetto grado della scienza, parte bensì da'principii ideali e ne svolge le conseguenze che vi sono contenute, ma non ascende fino al supremo ed evidente principio, in cui tutti gli altri sono contenuti e da cui attingono ogni loro valore ed efficacia; epperò i principii, da cui parte il ragionamento e che ne costituiscono l'oggetto, non sono altro che supposizioni ammesse gratuitamente per vere, ma non ancora giustificate per via di un primo principio superiore che in sè li contenga e li armonizzi, e tali sono per appunto i principii delle scienze matematiche. Per contro l'altro grado della scienza più perfetto, che è la ragione speculativa ossia l'intelligenza, il pensiero, non si limita a trar conseguenze da principii supposti veri gratuitamente, ma investiga i rapporti dei principii stessi e si solleva di sopra di essi infino alla ricerca del supremo principio ideale contemplandolo come contenente ed armonizzante in sè tutti gli altri principii. Quindi entrambi questi due gradi della scienza, il ragionamento e la ragione speculativa hanno per oggetto i principii, ossia gl'intelligibili, ma di specie diversa, e gli uni più eccellenti degli altri: gli intelligibili, oggetto del ragionamento, sono entità astratte che dànno luogo alle matematiche ed alle altre scienze seconde, mentre gli intelligibili, oggetto della ragione ossia del pensiero speculativo, sono le ragioni ultime, le essenze delle cose, le idee e costituiscono la filosofia ossia la Dialettica, come la chiama Platone.

Ecco come Platone distingue le due specie di intelligibili, di cui discorriamo, oggetto gli uni delle matematiche e delle scienze seconde, gli altri della filosofia o Dialettica, scienza suprema e superiore alle altre tutte. Parlando della prima specie di intelligibili egli dice che alla loro formazione « l'anima è costretta a far uso di supposti, non rivolgendosi verso » il principio, perchè non può ascendere più su de'supposti, il che si fa

» nella geometria e nelle altre arti affini »; mentre discorrendo dell'altra divisione di intelligibili egli dice di farli consistere « in ciò che lo stesso » raziocinio raggiunge colla virtù del dialettizzare, prendendo i supposti » non già come principii, ma veramente come supposti, quali gradini ed » amminicoli, finchè, giungendo a ciò che non è supposto cioè al principio » dell'universo, lui stesso attinga e ancora aderisca a quelle cose che ad » esso aderiscono. e così pervenga sino al fine, non facendo verun uso » di alcun sensibile, ma delle stesse specie, di esse in esse procedendo e » nelle specie finiendo (*Republica* VI, 511, A-E.) ». Perciò la filosofia o Dialettica si solleva, secondo Platone, al di sopra di tutte le altre scienze seconde, perchè queste muovono da principii supposti, quella invece si fonda in un principio supremo evidente, necessario, indipendente da ogni condizione.

Da tutte queste cose discorse intorno ai quattro gradi della cognizione si inferisce quale fosse il concetto della Dialettica platonica. Lo spirito umano inizia il suo movimento intellettuale dalla rappresentazione sensibile come dalla notizia più rozza ed imperfetta e riesce alla ragione speculativa, ultima e più perfetta forma di cognizione. La Dialettica è appunto quella, che solleva l'animo nostro dalla bassa sfera dell' opinione, dove regnano il dubbio e l' incertezza intorno ai fenomeni ed alle cose sensibili, insino alla sublime regione delle idee, dove si contempla pura ed incommista la verità. Il fenomeno è adunque il primo oggetto della cognizione, il punto di mossa della Dialettica; l'idea ne è il punto di sosta e di arrivo.

La Dialettica, quale la intende Platone, è la scienza delle idee, ossia delle essenze delle cose, di ciò che v'ha in esse di perfetto, di immutabile, di eterno; la scienza del vero in sè, dell'essere, non però dell'essere mutabile, fenomenico ed apparente, sibbene del vero essere, del vero e reale esistente, di ciò che immutabilmente è. E siccome le idee tipiche ossia le essenze eterne tengono la cima suprema dell' esistenza, così la Dialettica è la filosofia prima, la protologia, l'apice di tutte le scienze e sta sopra di esse, le vigila, le precede, le comprende, le domina e le unisce in un tutto. Essa guidata dall'idea suprema del Bene, ossia di Dio, armonizza e collega tutte le cose intorno a sè, può discorrere di tutto, rispondere a tutto, dominar tutto e l'essere ed il sapere, ed il pensiero e la parola. Volgendo lo sguardo a questo sì sublime ideale della Dialettica, Platone riconosce lei sola siccome la vera e perfetta scienza, ricusando

perfino il nome di scienza a tutti gli altri ordini di cognizioni, a tutte le altre arti, quali sarebbero le matematiche e la loro applicazione all'astronomia ed alla musica (*Repub.* Libro VII), opinione riprodotta a' dì nostri e stranamente abusata dagli hegeliani (1).

Abbiam detto che la Dialettica è la scienza delle idee che contengono la cognizione dell'essenza eterna e necessaria delle cose, e che perciò ha per oggetto il vero e puro essere non già astrattissimo, indeterminatissimo e vuoto di contenuto, ma come sede ed armonia di tutte le idee od essenze delle cose: or le idee vengono dalla Dialettica contemplate e studiate sotto due precipui aspetti, cioè nella loro distinzione o differenza e nella loro unione o rassomiglianza. Le idee in sentenza di Platone, sono sibbene distinte, non però separate, sono unite, ma non confuse: non tutte però le idee possono collegarsi insieme e fondersi, come non tutte deggiono essere separate; ma talune possono insieme collegarsi ad unità, tali altre no; che del resto si romperebbe in una contraddizione. La Dialettica è dessa che studia questo collegamento e questa opposizione delle idee, raggruppandole e distinguendole in classi, e determinando quali generi con quali armoneggino e con quali no. Essa quindi ha due precipui ufficii da adempiere, analitico l'uno che sta nello sciogliere un'idea ne' suoi elementi ossia nel distinguere, sintetico l'altro che sta nel riunire più idee particolari in una sola, ossia nel connettere e nell'organare. « Chiunque » può far questo (egli scrive nel *Sofista*), sente acutamente, che un'unica » idea si stende tutta pei molti singolarmente presi, e che molte idee, le » quali sono altre tra loro reciprocamente, si comprendono da una sola » estrinsecamente: e di nuovo che un'unica idea distesa pe' molti univer» salmente presi, s'aduna nell'uno, e che molte, in separato, sono per in» tero da quell'uno distinte. E questo è un saper discernere, in che modo » i singoli generi possano comunicare tra loro, e in che modo non pos» sano ». I mezzi poi, di cui si giova la Dialettica per adempiere al suo duplice ufficio, sono la definizione, che scopre in ogni cosa l'elemento essenziale, universale, intelligibile, ossia l'idea; la divisione, che distingue le idee le une dalle altre e le disgiunge a seconda delle loro intrinseche differenze, la generalizzazione e la classificazione, che le raggruppano e

---

(1) Dico abusata, perchè Platone non ricusava, come fanno gli hegeliani, ogni valore scientifico alle scienze seconde, come si scorge nel *Filebo*, p. 56. *a*.

le connettono svolgendone l'ordine e spiegandone la gerarchia, l'ipotesi, che pone i principii, il razionismo che li dimostra, la deduzione, che li svolge nelle loro conseguenze.

A compiere questo concetto della Dialettica di Platone vuolsi aggiungere che la filosofia quale egli la intendeva non è tale scienza, che abbandoni lo scopo finale dell'umana esistenza per ismarrirsi dietro a vuote ed inconcludenti astruserie all'intutto aliene dalla realtà della vita: egli vuole che il fine della filosofia sia pratico ed effettivo, e non già una sterile ed astratta speculazione; epperò ei fonda ed incardina la Dialettica non già sul concetto dell'essere astratto, indeterminato e comunissimo, che è la negazione della vita e dell'esistenza effettiva, ma sull'idea sovrana del Bene, che è della vita e dell'esistenza il più compiuto sviluppo, ed il finimento supremo. Il vero filosofo, posto al reggimento della pubblica cosa, è il solo capace di informare alla virtù tutto il popolo effettuando l'idea del Bene nella vita privata e pubblica, individua e sociale. Così Platone intendeva l'indole realistica di cui vuol essere insignita una teorica metafisica stringendo in operoso connubio il pensiero e l'azione, fra cui il trascendentalismo germanico vorrebbe introdurre un fatale divorzio ed una scission violenta.

Bello e sublime davvero è quest'ideale che Platone si è foggiato della Dialettica, essendochè essa contempla le essenze supreme delle cose nelle eterne idee, e queste stesse idee vede armonicamente unite insieme formare il pensiero stesso e l'essenza di Dio. Ma la ragione umana è essa potente a sollevarsi tant'alto e toccare un così sublime ideale? Lo asseriscono que' recenti trascendentalisti della Germania, i quali sciogliendo da ogni limite l'intelligenza umana fino ad identificarla colla divina, la reputano capace di una scienza infinita ed assoluta. Non così la pensava Platone, che dopo di avere delineato l'ideale tipico della Sapienza suprema, non si perita di confessare che solo nella mente divina può esso rinvenire il suo pieno ed adequato effettual compimento, e che lo spirito umano vi aspira di continuo e senza posa, ma nol può arrivare giammai. Egli quindi poneva gran differenza tra la scienza divina e la umana: quella è vera e compiuta sapienza, è *Sofia;* questa non è che *filosofia,* ossia amore della sapienza ed aspirazione alla medesima: la Sofia o scienza in sommo grado perfetta non può divenire umana; è cosa tutta divina, nè la possiede altri che Dio; la filosofia sola può essere il retaggio dell'uomo, che ama la Sofia e vi tende anzi come ad un ideale d'impossibile attuamento

e trascendente la sua virtù; tant'è che la debolezza della Dialettica umana costringe la nostra ragione a disgiungere le idee per poi ricomporle in un tutto, operazioni queste che non hanno la loro ragion d'essere nell'essenza stessa delle cose, che è immutabile ed indisgiungibile, ma solo ne' nostri rapporti con esse. Per tal modo Platone, riconoscendo i limiti del pensiero umano, veniva con ciò a dichiarare che nel gran problema dell'essere si nasconde una incognita che l'ingegno filosofico non varrà mai ad eliminare del tutto dall'equazion filosofica.

Delineato il concetto della Dialettica platonica, facciamoci ad esporne sommariamente il contenuto. La Dialettica, abbiam detto, è la scienza o teorica delle idee. Ma le idee che cosa sono, e per quale via perviene la ragione ad intuirle, e come si collegano ad armonica unità? Si è già avvertito, che punto di mossa della Dialettica è il fenomeno, punto di sosta e di arrivo l'idea. I sensi ci apprendono una moltiplicità di fenomeni e di oggetti diversi e disgiunti; la ragione scopre che frammezzo alla pluralità di esseri individui e singolari vi sono de' caratteri comuni, in cui convengono, caratteri che permangono immutabili ed identici, e che costituiscono le essenze medesime delle cose. Questi caratteri costanti e generali, queste essenze immutabili, che servono di base alla mutabilità de' fenomeni, questi tipi perfetti, ciascuno de' quali armonizza in sè un intiero gruppo di fatti, una determinata quantità d'individui, sono le idee platoniche, ottenute per mezzo della definizione la quale, intesa in senso socratico, tende appunto a fissare i concetti generali, e per mezzo di essi enunciare le essenze delle cose ricavandole dai particolari, ed estricando dai fenomeni l'uno e l'identico che vi si nasconde e dà ad essi una stabile forma. A ragion d'esempio, esiste fuori di noi, egli avverte, una moltitudine di cose, che diciam belle; ma ned esse sono in realtà belle, nè come belle possono venir da noi apprese nè denominate tali se non in virtù di un principio comune ed identico, che trovasi in ognuna di esse presente ed attivo, voglio dire la beltà in sè, la quale non è le stesse cose, ma ciò per cui le cose son belle e tali si dicono, essendochè ciascuna cosa è bensì bella, ma non è la beltà, di cui solo partecipa senza punto assorbirla in sè. Vuolè adunque necessità che oltre alle cose belle esistavi un altro principio superiore e distinto affatto da esse, cioè il bello in sè e per sè; ecco un'idea nel senso platonico. Del paro sono molte le cose buone, molte le giuste, molte le vere, ma al di sopra di esse e distinto da loro sta il buono in sè, il giusto in sè, il vero in sè;

ed è ciascuno di questi principii, che unifica la moltiplicità delle cose buone, o delle giuste, o delle vere, e le distingue da quelle che tali non sono, è un'idea. Le idee adunque sono la causa esemplare od il principio di ciò che vi ha di costante e di perpetuo nella natura; esse rappresentano quanto havvi di reale, di eterno, di assoluto e di universale in tutti e singoli gli esseri; sono i tipi immutabili ed eterni delle cose mobili e passeggere, le verità, i rapporti necessarii delle esistenze: esse contengono perciò l'essenza delle cose perchè racchiudono in sè il principio di tutte le determinazioni o proprietà necessarie per constituire ogni essere particolare. Esse sole adunque le idee, siccome quelle che formano l'essenza di ogni ente, e sono alle cose cagione del loro essere e del loro divenire, appariscono entità vere ed assolute esistendo di per se stesse sciolte da ogni forma sensibile e da ogni legame del tempo e dello spazio. Ma mentre il mondo delle idee costituisce esso solo il vero essere, perchè l'essenza è di sua natura generale, immutabile, identica e sempre la stessa, il mondo delle cose sensibili per lo contrario costituisce il non-ente, perchè son mutabili, particolari, passeggere, insussistenti, e non esistono per sè ed in sè, ma solo in rapporto con alcunchè di diverso e di superiore ad esse, onde non dànno alcun fermo sapere, ma solo opinione, mentre le idee formano la scienza, e sono apprese dalla ragione sola e non dai sensi.

A meglio comprendere la natura propria delle idee platoniche uopo è risguardarle per rapporto a Dio, alla mente umana ed ai reali finiti. Per Dio le idee sono gli archetipi eterni, su cui sguardando modellò e foggiò gli esseri tutti dell'universo: per la mente umana esse sono la fonte del sapere, la luce che illumina e rende intelligibili tutte le cose: per i reali finiti esse sono la fonte e radice della loro entità e sussistenza, il principio e la causa per cui ogni individuo è quello che è e diventa quel che diventa. Quindi le idee sono ad un tempo la fonte ed il principio dell' essere e del sapere, della scienza e dell' esistenza, del pensiero e della realtà: sono per noi la fonte ed il principio del sapere e della scienza, ossia l'intelligibilità e conoscibilità delle cose, perchè queste non si possono davvero e compiutamente apprendere se non nelle idee che ne rivelano l'essenza e ne sono gli archetipi; sono poi per le cose e per le realtà finite fonte e principio dell'essere, perchè ogni cosa sussiste per virtù dell'idea o dell'essenza, disgiunta dalla quale cesserebbe issofatto di esistere, onde le idee sono la pienezza e la misura delle cose sensibili, e queste in tanto sussistono in quanto han rapporto colla loro verace misura.

Però vuolsi attentamente avvertire che le idee, sebbene considerate in rapporto col nostro pensiero, siano fonte di scienza e di verità, e riguardate in relazione colle cose siano fonte dell' essere e della realtà, pure esse hanno un'esistenza loro propria ed oggettiva, e stanno di per sè anche indipendentemente da ogni loro rapporto sia collo spirito umano che le intuisce, e sia colle cose che in esse si radicano. Certo è che l'animo nostro cesserebbe di essere intelligente ove non fosse più illuminato dal sole delle idee, sorgente di ogni intelligenza e di ogni scienza verace perchè non v'è scienza che del necessario, dell'immutabile, dell'assoluto; ma non perciò verrebbero meno le idee col cessare del nostro spirito, esistendo esse non nel tempo, nè nello spazio, ma in se stesse, eterne ed immutabili, oggetto dell'intelligenza divina. Del pari, le cose non possono sussistere senza le idee; ma queste sussistono di per sè distinte da quelle; Dio produsse sull'idea tutto l'universo, ma l'entità dell'idea non dipende assolutamente da ciò che Dio produsse; e le idee non cesserebbero di essere quello che sono quand'anche verun oggetto fosse stato dalla potenza divina recato all'esistenza per via dell'idea. Quindi le idee essendo indipendenti dallo spirito umano che le contempla e le predica degli esseri, non sono mere concezioni di esse, nè meri predicabili; ed essendo pure indipendenti dalle cose, che ne partecipano, non sono meri partecipabili. L'idea può bensì venire dallo spirito nostro predicata di molte cose, e può essere partecipata da molti individui, ma non è qui tutta la sua essenza, giacchè essa esiste anteriormente ed indipendentemente da ogni logica predicazione, come da ogni partecipazione ontologica.

Che se le cose partecipano delle idee, come avviene poi ed in qual modo si compie questa partecipazione? E se le idee esistono indipendentemente dalle cose e fanno un tutto da sè, qual è poi il principio supremo della loro unione e della loro esistenza oggettiva? Quanto alla partecipazione delle idee, uopo è confessare che la teorica di Platone su questo punto così grave e rilevante è assai incerta, oscura e mal ferma, come lo era la dottrina dei Pitagorici intorno al modo con cui le cose imitano i numeri e ne ritraggon l'essenza. Il che veniva già avvertito da Aristotele, il quale così lasciò scritto nella sua *Metafisica* al capo sesto del libro primo. « I Pitagorici dicono, che gli enti sono per imitazione » de' numeri, Platone poi per partecipazione: muta il nome; ma qual cosa » poi sia per loro questa imitazione o partecipazione delle specie, indo-

» vinalo »; e tale avvertenza Aristotele la ripete al libro ottavo della *Metafisica* (6. 1045^b. 8), e nel duodecimo (10. 1075^b. 34). Il non aver detto alcunchè di preciso e di fermo intorno a questa unione delle cose sensibili colle idee ed alla loro partecipazione è causa per cui non si può determinare per bene se nella teorica platonica le cose godano di una realtà loro propria e di un' esistenza distinta da quella delle idee, o non siano che mere apparenze. Poichè se le idee godono esse sole di una vera esistenza, ed adunano in sè tutta quant'è la realtà e le entità positive, sorge di per sè la questione, se gli esseri mondiali e le cose finite siano alcunchè di concreto e di reale, oppure semplici e mere apparenze destituite di ogni valore ontologico ed entità positiva.

Dal contesto della Dialettica platonica altri potrebbe inferirne in risposta alla mossa dimanda, che i finiti ed i sensibili essendo soggetti ad un fluire continuo per sè e disgiunti dall'idea, sarebbero un puro niente, e che quanto hanno in sè di realtà la derivano e la prendono ad imprestito dalla partecipazione e dal commercio loro coll'idea. Ma di nuovo, in che sta, o di che guisa è siffatta partecipazione? Platone lascia senza risposta questa grave dimanda. È dessa un'analogia, una rassomiglianza? In tale supposto i sensibili non avrebbero se non un'esistenza analogica riposta nella loro somiglianza colle idee, essi perciò sarebbero simulacri, od ombre, o pallidi riflessi dell'essere, cioè delle idee, e non l'essere stesso. Tutto quello che la Critica può raccogliere dal concetto platonico intorno a questo punto è che le idee, uscendo per così dire dalla ragion suprema od intelligenza divina, in cui hanno un'esistenza eterna ed assoluta, discendono nel mondo della natura; ma siccome non cessano mai di essere eterne ed assolute, perciò non possono albergar nelle cose se non per via di una cotal partecipazione, mercè cui quelle inesistono bensì in queste, non però a segno di rimanervi per intiero assorbite e confuse. Le cose mondiali adunque contengono bensì le idee, ma in uno stato soltanto di mescolanza impura e come a dire prigioni, in modo cioè limitato e finito, non già nella loro pura oggettività, nè nella pienezza della loro virtù; epperò le cose hanno tanto più di entità quanto maggiore e più piena è la loro partecipazione alle idee, ma non giungeranno mai ad attuarle perfettamente in se medesime e con esse identificarsi: l'ideale platonico non esiste in alcun luogo del mondo, la realtà si sforza di raggiungerlo, ma non vi riesce, s'informa ad esso, ma non lo contiene, si cerca nella natura, ma non si rinviene che in Dio. E non le cose soltanto, ma noi

stessi, spiriti intelligenti, partecipiamo soltanto delle idee, ma non le compenetriamo integralmente; quindi il nostro sapere cresce e si perfeziona vieppiù man mano che va accostandosi all'eccellenza dei tipi intelligibili, ma non mai la scienza umana diventerà scienza divina ed assoluta, perchè la ragion nostra è impotente a capire nella sua finita natura l'intelligibilità infinita delle idee nella stessa maniera che infinito è l'intervallo che divide la natura dall'ideale divino.

Da questa partecipabilità delle idee consegue, che ogni idea è un'unità contenente una moltiplicità. Platone pronuncia nel *Sofista*, che non si può pensare nell'ente nè un'unità senza moltiplicità, nè una moltiplicità esclusiva della unità; e nel *Parmenide* l'idea vien riconosciuta per un'unità contenente in sè la differenza, sostenendo così contro la scuola jonica e la eleatica l'unità e la moltiplicità dell'essere insieme congiunte. Ma come si conciliano nell'idea questi due opposti caratteri? Le idee, abbiam detto, sono le essenze delle cose; ora ogni essenza, sebbene sia identica, e sempre la stessa, può però essere in differenti guise partecipata da una moltiplicità indefinita di individui: così, ad esempio, l'essenza dell'umanità è la stessa ed identica in tutti gli uomini, eppure molti sono gli individui che ne partecipano. Ogni idea adunque è una, in quanto che non vi ha che una sola e stessa essenza per ciascun genere di cose, ed è molteplice, avuto riguardo alla pluralità di individui, che essendo informati da una medesima idea posseggono una comune essenza e formano perciò una medesima specie. Quindi l'idea contenendo nell'unità di sua essenza la pluralità di tutti quegli individui, che la posseggono in comune, è un principio unico e distintivo ad un tempo, perchè li unisce tutti nella comunanza della specie, pur mentre li distingue da un'altra classe o moltitudine di individui improntati da un'altra idea e partecipanti di un'altra essenza.

Se non che questi due caratteri dell'unità e della moltiplicità non sono soltanto proprii di ciascuna idea presa in separato dalle altre, ma si riscontrano del paro nelle idee prese nel loro insieme, ossia nel mondo degli intelligibili. Ciò si rileva dal seguente brano, che si legge nel quinto libro della *Repubblica*: « Ciascuna di esse idee è un uno particolare, e » ciascuno di questi uni appare molti, pigliando da per tutto molte ap» parenze per via del comunicare così colle azioni e coi corpi, come gli » uni cogli altri ». Queste parole fan manifesto come le idee non comunichino soltanto colle cose mondiali che ne partecipano, ma altresì con se stesse, e che mentre nel primo caso l'unità dell'idea si dirompe in

una moltiplicità di individui nel mondo sensibile, nel secondo caso ogni idea è un'unità che rientra in un'altra unità più estesa nel mondo intelligibile, di guisa che la moltiplicità ideale di questo è organata ad unità. E veramente se le idee sono le essenze stesse costitutive delle cose si dovranno perciò distinguere tante idee diverse quante sono le entità naturali e le essenze specifiche delle cose; vi ha quindi una moltiplicità ideale nel mondo intelligibile. Però le molteplici idee in esso contenute, per quantunque diverse ed inconfusibili, non sussistono isolate nè disgiunte, ma insieme collegate ad armonica unità e strette da vincoli intimi ed indissolubili.

Or quali sono questi rapporti che intercedono fra le idee, e qual è l'idea suprema in cui tutte si unificano siccome in loro principio comune? Siccome le idee hanno col nostro spirito e colle cose mondiali un certo rapporto che consiste nella loro partecipabilità collo spirito e colle cose, così esse mantengono fra di loro certi determinati rapporti, che risiedono nella loro mutua partecipazione. Platone dimostra la necessità di questo rapporto ideale per la scienza da ciò, che se le idee non partecipassero le une delle altre ed insieme non si collegassero, tornerebbe impossibile ogni giudizio, ogni ragionamento, ogni scienza. Però questa vicendevole partecipazione delle idee fra di loro non vuol essere arbitraria nè disordinata per modo che un' idea qualsiasi possa collegarsi con qualunque altra scelta ad arbitrio, o diventare la sua contraria perdendo la propria distintiva natura; poichè se tutte le idee potessero indifferentemente partecipare fra di loro fora impossibil cosa l'errore, che sta appunto nell'illogico collegamento di più idee, come riescirebbe impossibile il vero se nessuna partecipazione avesse luogo fra di loro. Questa partecipazione ideale adunque vuol essere ordinata e conforme a leggi dialettiche sicchè rimanga intatto il principio di contraddizione, giusta il quale nessuna idea s'identifica nel suo opposto, ma lo esclude, fuggendo essa stessa all'apparire del suo contraddittorio. Platone, scegliendo qui ad esempio le due opposte idee di *grande* e di *piccolo*, concede bensì che questi due contrarii possano insieme riscontrarsi in un medesimo individuo, non però sotto lo stesso riguardo, dicendo che Simmia, non in quanto è Simmia, ma in quanto ha una grandezza, è più grande di Socrate, e più piccolo di Fedone (*Fedone*, p. 102); ma se una medesima idea può contenere il grande ed il piccolo, egli avverte altresì che il grande non diventa mai il piccolo, nè reciprocamente questo può diventare quello. Ma se le

idee seconde partecipano fra di loro giusta un certo ordine e comunicano insieme le une sì e le altre no, tutte poi partecipano dell'idea suprema, che è l'ente ossia l'Uno, e di esso si predicano in tempi diversi però e sotto diversi rispetti, perchè rimanga illeso il principio di contraddizione. Platone nel *Sofista* ed in altri dialoghi riduce tutte le idee seconde ed opposte a quattro sommi generi che sono lo stato, il moto, il medesimo od identico ed il diverso o l'altro, e dopo di avere al di sopra di questi generi inferiori posto siccome genere supremo l'ente, dimostra che tutti e quattro i generi accennati, a cui si riducono le molteplici idee seconde, si copulano coll'ente e di esse partecipano, ma che l'ente non si confonde nè si identifica con veruno di essi. Quindi l'ente riunendo in sè i contrarii è in istato, e in moto, è il medesimo od identico ed il diverso o l'altro, ossia (chiamando non-enti questi quattro sommi generi) è ente e non-ente.

Parrebbe qui a prima giunta che venga tolto di mezzo il principio di contraddizione e che Platone identificasse insieme le cose più disparate e contraddittorie, quali sono l'essere ed il non essere: ma le contraddizioni non sono che apparenti e le antinomie ricevono nella Dialettica platonica la loro soluzione. Poichè le idee seconde partecipano bensì dell'idea prima, ma non sono l'idea prima; ognuna di esse è perciò un ente, ma non è l'ente: l'idea prima è l'ente, le idee seconde sono altrettante proprietà o determinazioni dell'ente, epperò esse partecipano dell'ente, perchè altramente sarebbero un nulla, ma non sono tutto l'ente, perchè esso ha non solo una data proprietà o determinazione, ma infinite altre. Quindi fra l'ente ed i suoi quattro sommi generi detti il non-ente, fra l'idea prima e le idee seconde v'intercede un vincolo ideale così profondo ed intimo, che l'ente non può sussistere senza il non-ente, ossia senza proprietà e determinazioni specifiche, come il non-ente, ossia le idee od essenze speciali delle cose non possono star senza l'essere; ma tale vincolo non è un vincolo d'identità per modo che l'ente sia il non-ente od una determinazione specifica sia essa sola tutto l'essere, sibbene un vincolo di partecipazione detta da Platone μέθεξις per cui l'ente si copula col non-ente, cioè con le diverse essenze o nature senza confondersi con esso; di qui la formola del sistema platonico ἓν καὶ πολλά, *l'uno* ed i *molti*, ossia l'ente ed il non-ente; opposta ed a quella di Parmenide *l'uno senza i molti*, ed a quella di Eraclito *i molti senza l'uno.*

Se adunque si pon mente che per Platone il non-ente non è già il puro nulla, ossia l'opposto dell'ente (ἐναντίον τοῦ ὄντος, come scrive nel *Sofista*),

ma solo *l'altro* (ἕτερον) ossia il diverso, e che i predicati diversi non competono all'ente se non sotto diversi rispetti ed in tempi distinti, si viene a rilevare che la Dialettica platonica ben lontana dall'identificare, come fa Hegel, l'essere ed il nulla e dal negare il principio di contraddizione, come sentenziano alcuni hegeliani, lo vuole anzi mantenuto siccome legge suprema, senza della quale il mondo degli intelligibili si perderebbe in un caos universale. Così a ragion d'esempio, quando si dice che lo stato ed il moto partecipano entrambi dell'ente e con esso si copulano, non s'intende già di significare che l'essere si muova e non si muova nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto, ma che il moto è una partecipazione o determinazione dell'essere, perchè se nol fosse, sarebbe un nulla, ma che non è tutto l'essere, perchè questo in quanto possiede altre determinazioni non ha moto, o non si muove. Del paro, l'essere è il medesimo od identico, e diverso od *altro,* ma sotto differenti aspetti: è il medesimo, in quanto sia considerato nella sua astratta generalità, la quale è mai sempre la stessa in ogni genere di cose, è poi diverso, risguardato nelle varie determinazioni che esso assume, e nelle differenti proprietà che riveste.

In virtù di questo vincolo di partecipazione fra le idee, esse si coordinano in gruppi determinati a seconda delle loro somiglianze e dissomiglianze, e questi gruppi ideali sono alla loro volta collegati da rapporti di subordinazione e di sovrordinazione per guisa che le idee inferiori rientrano nelle superiori che le contengono, e queste in altre più estese e così successivamente ascendendo la serie ideale fino a che si perviene ad un'idea assolutamente suprema, che contiene nella sua sfera comprensiva la totalità e ad un tempo l'accordo di tutte le altre. Or quest'idea suprema, che in sè racchiude la verità di tutte le idee inferiori e per ciò stesso l'unità della scienza, è l'idea del bene, che per Platone non è più l'ente indeterminato ed astratto, che abbiamo detto copularsi col non-ente e ritrovarsi in tutti i concetti, in ogni genere ideale, ma l'essere pienamente compiuto ed attuato, l'essere assoluto, ricco di tutte le perfezioni, contenendo perciò tutte le idee e quindi tutte le verità, tutte le essenze delle cose, giacchè idea, verità ed essenza tornano ad un medesimo. Così Platone, collocando la conoscenza del bene al di sopra di ogni altra e considerandola siccome la fonte della verità e della scienza, veniva con ciò a stringere in armonia il pensiero e l'azione, il vero ed il buono, la vita speculativa e la pratica ed a niegare ogni verità, ogni valore ontologico a quelle conoscenze che non venissero tradotte nel bene nè riescissero

ad esso siccome a loro termine e complemento. Quest'idea del bene poi è l'essere assoluto, ossia Dio stesso; poichè essa sta in cima degli intelligibili, è il principio dell'essere e della verità, riposa sopra di sè, è sufficiente a se stessa, è senza premesse, ma è anzi la premessa di tutte le altre idee, l'ultimo loro fondamento, la loro suprema unità, caratteri questi che non possono convenire se non all'essere assoluto, a Dio. Così le idee che hanno un'esistenza oggettiva ed indipendente dai reali finiti, risiedono in Dio, loro comune sostanza e si unificano tutte in modo occulto nella divina essenza: così Dio è principio e termine del mondo intelligibile, è l'unità suprema che non esclude, ma inchiude la moltiplicità delle esistenze, e contiene la totalità delle idee e per ciò stesso la pluralità di tutte le essenze delle cose (1).

Ed eccoci sollevati su per la scala ascendente delle idee insino al concetto supremo dell'essere primitivo ed assoluto, la cui teorica è per così dire il compimento finale della teorica delle idee per modo che Dio sta al di sopra del mondo intelligibile, come le idee stanno al di sopra del mondo sensibile. È sentenza di Platone, che una cognizione compiuta ed assoluta dell'essere primitivo trascende la virtù dell'intelligenza umana, e che l' idea del Bene cioè Dio è sovrintelligibile perchè sta al di sopra dell'essere comunissimo ed indeterminato, al di sopra delle verità e delle idee, al di sopra della scienza stessa. Nel *Sofista* egli avverte, che due sono le cose difficili a conoscersi, il non-ente, cioè i finiti perchè tenebroso, e l'ente cioè Dio perchè coll'eccesso di luce inaccessibile, che lo circonda, soverchia ed acceca l'inferma pupilla del nostro occhio mentale. Di Dio non possiamo formarci se non un concetto analogico e raziocinativo, dedotto dall'analogia che hanno le cose con essolui ed ottenuto per mezzo del discorrere che fa il nostro pensiero dall'una all'altra idea. Iddio in sè è un'essenza semplicissima ed una, superiore all'essenza delle cose mondiali; ma noi non possiamo apprenderlo in sè, nell'unità semplicissima della sua essenza, sibbene nelle sue ragioni ed idee dirompendo la sua unità in una pluralità di attributi, di determinazioni, di idee, le quali prese nel loro insieme costituiscono l'essenza o sostanza divina. Quindi il pensiero nostro impotente a cogliere Dio in sè, o nella sua essenza, ma solo nelle sue ragioni od idee, nell'elaborar la teorica del Primitivo è costretto a procedere per via di idee ed organandole insieme comporne

(1) Onde venne detto a Platone, che « l'idea del Bene è la massima disciplina od istituzione ».

il concetto dell'essere assoluto, ponendo così nell'essenza divina una pluralità, la quale non può essere che apparente e tutta relativa al nostro limitato modo di intendere.

Posto che non si ha di Dio una scienza compiuta ed intuitiva, ma solo imperfetta, analogica e discorsiva, vediamo quale essa sia, giusta la Dialettica di Platone. Iddio non è l' essere astratto, indeterminato e vuoto di contenuto, ma l'idea del Bene, ossia l' essere infinitamente concreto, l'essere pienamente ed in sommo grado determinato, che contiene il colmo dell'entità, epperò tutte le idee, tutte le essenze delle cose per guisa che in lui esiste quanto si trova di buono e di positivo in tutti gli esseri elevato ad un grado infinito e scevro da ogni elemento di imperfezione, da ogni difetto. Siffatto concetto di Dio si rileva da un brano del *Sofista*, in cui si scrive: « E che? Dimmi, per Giove, ci persuaderemo noi facilmente, » che appresso all'ente assoluto non sieno veramente il moto e la vita e » l'anima e la prudenza, e lui non vivere, non intendere, ma non avendo » una veneranda e santa mente starsene senza attività? » Del paro nel *Fedro* si legge che « il divino (cioè le idee costitutive della Divinità) è il » bello, il sapiente, il buono, e ciò che è qualche cosa di questo »; colle quali parole egli intendeva significare che all'essere primitivo convengono soltanto le determinazioni positive dell' essere contenenti una perfezione, quali sarebbero l'intelligenza, l'attività, la sapienza, e non già le negative inchiudenti un difetto (*Sofista* p. 248 E, 249). Il Dio di Platone adunque è uno spirito dotato di bontà e di sapienza perfetta: egli è autore di tutte le idee, epperò intelligenza e verità infinita, ma la sua intelligenza va congiunta con una forza ed attività egualmente infinita, che ha formati gli esseri dell'universo sugli esemplari eterni delle idee, e che veglia sul mondo con una provvidenza generale, che mantiene l'ordine del creato nella sua integrità e perfezione, e con una provvidenza particolare altresì, che vigila sopra ciascun individuo e si estende fino alla minima delle azioni e delle affezioni dell'uomo. La sua essenza è la più assoluta e perfetta realtà: quindi egli è eterno, immutabile, fonte di ogni bene, sede di ogni felicità e pienamente beato di se medesimo, unico e scevro di ogni difetto. Platone dimostra poi l'esistenza di Dio per mezzo del principio di causalità muovendo dall'ordine e dall'armonia dell'universo e dalla esistenza delle cause seconde, le quali importano l'esistenza di una causa prima ed assoluta. Da questa teoria platonica del Primitivo si rileva, quanto vada lontana dal vero e sia aliena dal concetto platonico la sen-

tenza di alcuni critici della Germania, i quali appoggiati a quella sentenza di Platone che Dio è l'Idea del Bene ne inferiscono, che per lui l'essere primitivo fosse nulla più che un concetto astratto e generale, un' idea della mente destituita di ogni realtà e sussistenza, come opinava il Kant, che ridusse la Divinità ad un mero ideale della ragione umana. Poichè se si avverte che in mente di Platone l'idea non è una mera concezione mentale, ma l'essenza stessa dell'essere, e che perciò l'idea del Bene viene ad identificarsi coll'essenza stessa del Bene tanto che Platone stesso (*Rep.* VI, p. 3o5 E) usa indifferentemente Bene e idea del Bene a significare la stessa cosa, cioè il Bene essenziale, e se si pon mente alle determinazioni che egli assegna all'essere primitivo chiamandolo intelligente e saggio, autore e conservatore dell'universo, determinazioni tutte che disconvengono affatto ad un concetto astratto, ad una mera idea mentale, rimane chiarita l'insussistenza e l'erroneità dell'opinione di cui discorriamo.

Noi abbiamo incominciata l'esposizione della Dialettica platonica colla teorica delle idee, e siccome queste tengono per così dire un luogo intermedio fra Dio, in cui hanno la loro sede, e le cose mondiali di cui sono gli esemplari, così cercando il principio unificatore delle idee siamo ascesi da esse insino alla teorica del Primitivo, che è l'idea prima, l'idea delle idee, o, come lo chiama Platone nel *Timeo* (p. 36 E) « l'ottimo di » tutti gli intelligibili, che sempre sono ». Ora vuole il processo logico del nostro ragionamento, che da Dio ridiscendiamo agli esseri finiti, dalla teorica del Primitivo alla teorica del derivato. Intorno alle nature esistenti Platone seguendo la scuola pitagorica insegna che esse sono organate di elementi opposti non però contraddittorii, sibbene contrarii e diversi in quella stessa guisa che i Pitagorici sentenziavano ogni cosa constare di contrarii contemperati ad unità. Nel *Filebo* Platone investigando la natura del derivato muove a se stesso la questione, quali siano le parti costitutive di ciascun ente e risponde che « ciascuna cosa di cui si dica che » sia, risulta di unità e di moltiplicità ed ha da natura in se medesima » fine ed infinità (p. 16, C.) ». Questi due elementi, finito ed infinito, che formano le cagioni costituenti ogni essere, vengono pure da Platone determinati con diversi termini, che sono il limite e l'illimitato, la forma od idea e la materia, l'identico ed il diverso, lo stesso e l'altro, l'ente ed il non-ente. Svolgiamo il concetto platonico di questi due opposti principii od elementi della natura finita.

In ogni essere v' ha un elemento che permane immutabile e sempre lo stesso, e v' ha un altro elemento che scorre e muta continuamente; l'elemento immutabile è l'essenza stessa di un essere, per la quale esso è quel che è; quest'elemento o principio ontologico è quel che Platone denomina il finito, l'unità perchè è in sè determinato, l'idea o forma, l' identico, o lo stesso , l'ente: l'altro elemento poi, che mutando continuamente non ha per se stesso nè unità, nè determinazione fissa, pari al diventar di Eraclito, vien denominato l' infinito (prendendo tal vocabolo come sinonimo d'indefinito o di indeterminato; onde Platone lo definisce per ciò che è illimitatamente capace di aumento e di decremento e lo denotava altresì coi due caratteri *il grande ed il piccolo*), l' illimitato, la moltiplicità, la materia, il diverso, l'altro, il non-ente; e questi due opposti principii costituenti la natura degli esseri non sono arbitrarii nella Dialettica platonica, ma corrispondono alle due forme di cognizione che abbiamo chiamato opinione e scienza, poichè l'elemento mutabile delle cose, cioè l' infinito, o moltiplicità, o materia, o non-ente è oggetto dell' opinione, mentre l' elemento opposto è oggetto della scienza sola. Nell' esposizione della teorica delle idee noi abbiamo già riscontrati i due caratteri di unità e di pluralità, e questi stessi caratteri qui li riscontriamo tradotti dal mondo ideale al mondo della natura. Come ogni idea, così ogni cosa è una e molteplice: essa contiene una pluralità avuto riguardo ai molti caratteri che la determinano, e possiede ad un tempo unità, perchè que' caratteri formano un tutto e costituiscono una cosa sola; però la pluralità, che riscontrasi in ciascun essere, avverte Platone che non è infinita poichè il numero di caratteri, che esso possiede, è determinabile, mentre è indeterminabile il numero di quelli, che esso esclude, e per ciò appunto Platone dice essere in ogni cosa l'elemento detto infinito, o più propriamente indefinito perchè essa è illimitatamente capace di aumento o di decremento in quanto che non possiede tutti i caratteri e le determinazioni possibili. Da tutto ciò si rileva, come Platone insegnando coi Pitagorici che ogni cosa consta di contrarii non intendeva per nulla di distruggere il principio di contraddizione e di stabilire la contraddizione stessa siccome la legge suprema e l' essenza dell' essere, poichè i principii opposti, di cui vuole costituite tutte le nature esistenti, non sono già contraddittorii cioè tali che si neghino e si distruggano mutuamente, ma solo contrarii o diversi, che possono insieme sussistere e conciliarsi.

Gli è vero che egli pronuncia ogni cosa constare di ente e di non-ente;

ma questi due termini che presi quali suonano parrebbero contraddittorii, non sono tali nel senso platonico, poichè egli stesso ci avverte nel *Sofista* che quando egli dice *non-ente*, non intende la negazione dell'ente, ossia il puro nulla, ma l'*altro*, il *diverso*; e che perciò esso non cessa di essere un ente sotto un altro risguardamento. Quante cose, a ragion d'esempio, sono nell'uomo, che pur son diverse od *altre* dall'uomo, ossia sono un non-uomo, od un non-ente per rispetto all'uomo! Poichè l'uomo non è la sua animalità solamente, nè la sua razionalità disgiunta dall'animalità, nè la sua memoria, nè il suo istinto; eppure tutte queste cose, che sono un non-ente per rispetto all'uomo, sono un ente considerata ciascuna cosa in se stessa, son ciò che sono, poichè non sono di sicuro un mero nulla, quand'anche veruna di esse separatamente presa non sia l'uomo. Il perchè questi due principii opposti di cui discorriamo, essendo sibbene diversi e contrarii, non però contraddittorii, vanno a copularsi insieme coelementando la natura di ogni essere siffattamente che l'elemento variabile, che trovasi in ciascuna cosa, non può sussistere di per sè disgiunto dall'elemento invariabile che è l'essenza immobile ed eterna, senza della quale ogni natura diventa un incognito nell'ordine del pensiero, un assurdo nel giro della realtà essendochè abbisogna dell'essenza ossia dell'idea vuoi per essere conosciuta, vuoi per esistere. Però questi due opposti principii costitutivi dell'ente, sebbene vengano a copularsi insieme nella natura degli esseri, non si confondono mai insieme nè s' identificano, ma sintetizzano armonizzando fra di loro di guisa che l' idea ossia l'essenza serba mai sempre la propria sua natura distinta da quella del fenomeno, ed il fenomeno non mai potrà trascendere la bassa sua sfera e diventare idea. Questo vincolo, per cui l'ente ed il non-ente, l'idea o forma e la materia, l'essenza ed il fenomeno si copulano insieme ad armonia senza punto confondersi, viene da Platone denominato partecipazione, ossia *metessi*, ma di che guisa sia siffatta partecipazione nol spiega, contento di averla indicata ed invitando il pensatore a studiarla nel fatto della natura.

A compiere la teorica platonica del derivato rimane che lo si contempli ancora ne' suoi rapporti col Primitivo, i quali, come abbiamo più volte avvertito, sono di origine, di natura e di fine. Or, quale rapporto di origine intercede secondo Platone fra il derivato ed il Primitivo, e come cercò egli di spiegare la formazione del mondo? Platone ammette tre fattori dell'esistenza, e sono le idee, tipi eterni, immutabili, increati delle cose; Dio, forza, intelligenza, architetto del mondo, regolatore dei suoi movi-

menti; la materia, eterna pur essa ed increata: di questi tre fattori, il primo interviene come causa esemplare, il secondo come causa efficiente, il terzo come causa materiale. Qual fosse il concetto platonico di Dio e delle idee, l'abbiamo veduto; ma che cosa era la materia nella teorica di Platone, ed in che modo concorse insieme coll'idea e con Dio ad originare il mondo? La materia platonica è qualche cosa di meramente indeterminato, di indefinito e di illimitato, scevro affatto di proprietà, di figura e di forma, suscettivo però di vestire tutte le forme, e che per ciò stesso non ne debbe avere veruna, chè in tal caso male rappresenterebbe tutte le altre forme: essa contiene perciò tutte cose sensibili nella loro possibilità, e sotto questo riguardo di contenente universale viene altresì da Platone designata siccome il vuoto, ossia lo spazio vacuo in cui si compie la generazione delle cose. Essa è dotata di un movimento continuo, ma disordinato, cieco e fatale: essa esiste di per sè distinta ed indipendente da Dio, eterna anch'essa, necessaria ed increata. Però questa materia priva di ogni energia sua propria ed intrinseca attività, principio meramente passivo ed inerte, non avrebbe potuto per propria sua virtù uscire dal suo stato di mera indeterminazione, vestire proprietà e determinazioni e formar l'universo. Era necessario un altro principio attivo, una causa efficiente, che operando su quest'informe materia e lavorandola, vi avesse fatto emergere l'ordine e l'armonia in mezzo a questo caos confuso di elementi ed in seno a questo movimento cieco, disordinato e fatale. Questo principio attivo, questa causa efficiente dell'universo è Dio. Ma prima di accingersi alla formazione degli esseri Iddio ha dovuto foggiarsi in mente il modello, e come a dire il disegno del suo lavoro; questo modello presente al pensiero dell'artefice supremo son le idee, archetipi eterni, su cui Dio plasmò la materia, ed a cui conformò la sua azione formatrice dell'universo; e siccome la materia tentava resistere all'intenzione dell'arte divina e mal rispondeva ai disegni di Dio, di qui Platone derivava l'origine del male che si riscontra nell'universo, il quale, emergendo dalla cooperazione dell'intelligenza, che è Dio, e della necessità, che è la materia, accoppia perciò in sè i due contrarii, bene e male.

Tre cause adunque o principii concorsero alla formazione dell'universo, cioè Dio, la materia e le idee; Dio come causa efficiente o principio attivo, la materia come causa sostanziale o principio passivo, le idee come causa esemplare o principio ideale contenente tutti i tipi che si riferiscono al mondo formati dalla mente divina per produr l'universo. L'idea e la

materia sono i due contrarii principii che Iddio contemperò insieme per elementare la natura delle cose: principii già riscontrati nella teorica del derivato siccome componenti gli esseri mondiali: l'idea è il principio di ciò che vi ha di immutabile, di necessario e di perfetto nelle cose, ossia l'essenza; la materia per contro è il principio di ciò che vi ha in esse di mutabile, di contingente e di imperfetto, ossia il fenomeno; l'idea è l'unità, la forma, l'ente; la materia è la moltiplicità, il non-ente.

Passando ora dal rapporto di origine a quello di natura o d'essenza tra il Primitivo ed il derivato, si chiede se nella Metafisica di Platone Iddio ed il creato abbiano una comune essenza o no. Siccome le cose finite intanto hanno una entità in quanto partecipano delle idee, e la loro natura emerge dal contemperamento di due contrarii principii, che sono l'idea, da cui attingono la loro immutabil essenza, e la materia, che dà ad esse un'esistenza mutabile, fenomenica e passeggiera, così a voler risolvere la proposta questione occorrerebbe divisare per bene in che guisa le cose partecipano delle idee, e determinare la natura od essenza propria della materia prima. Ma avendo Platone lasciati nell' incertezza questi due gravissimi punti, rimane a conchiuderne che lasciò insoluta la questione risguardante il rapporto di natura od essenza tra Dio ed il finito.

Da ultimo, quanto al rapporto di fine tra il Primitivo ed il derivato, Platone insegna che la causa finale o lo scopo che ha determinato Iddio ad ordinar la materia prima e formarne l'universo è la bontà. È proprio del bene il diffondersi e comunicare se stesso a tutto l' essere; e Dio, che è il Bene assoluto ed ha mai sempre presente al pensiero l' idea del Bene, sentesi determinato ad attuarla fuori di sè, lavorando tutte cose sul modello della medesima, e quindi operando sempre dietro il meglio. Tutte cose adunque tendono al bene come a loro fine supremo, perchè tutte originaron dal Bene, come da loro causa efficiente.

Critica del Platonismo.

Occorre anzi tutto che noi volgiamo uno sguardo retrospettivo all'esposizione dell' Ontologia Platonica, adunandola entro a pochi concetti fondamentali e comprensivi. Due ordini si dànno di cognizioni, l'opinione e la scienza: le cognizioni del primo ordine si ottengono per mezzo delle facoltà percettive, hanno per oggetto il mondo delle cose sensibili, mancano di immutabilità e di certezza apprendendo soltanto ciò che è, non

ciò che debb' essere; le cognizioni del secondo ordine sono un prodotto delle facoltà razionali, hanno per oggetto il mondo delle cose sovrasensibili, ossia delle idee, sono immutabili e certe apprendendo ciò che debb'essere, ossia il necessario. L'opinione e la scienza costituiscono perciò due mondi opposti e profondamente differenti, essendochè nell'uno si contengono termini contingenti, relativi e mutabili, nell'altro termini necessarii, assoluti ed immutabili. Lo spirito umano cercando l' universale ed il necessario per via del particolare e del contingente, e riferendo ciò che è mutabile e sensibile all'immutabile ed al sovrasensibile, gli individui ai loro esemplari, si solleva per via di un procedere dialettico dalle cose alle idee, dall'opinione alla scienza, ossia alla Dialettica che è la scienza delle idee. Le idee sono le essenze delle cose: per rapporto a Dio sono gli stessi archetipi su cui formò l'universo; per l'umano pensiero sono lume intellettivo e principio del sapere; per le cose mondiali sono fonte del loro essere e della loro realtà. Le idee hanno un'esistenza loro propria ed oggettiva, indipendente dal pensiero umano e dalle cose mondiali, esistendo di per sè sciolte da qualunque condizione sensibile. Tra le idee e le cose v'ha un vincolo di partecipazione, per cui queste sussistono in virtù e per forza di quelle e ne attingono l'entità ed il valore ontologico che posseggono, senza però contenerle appieno ed identificarvisi compiutamente. Ogni idea è una e molteplice, perchè non v'ha per ciascun genere di individui che un'unica essenza che tutti li rappresenta e che inchiude i caratteri universali e costanti di tutti gli individui contenuti in un sol genere. Quest'unità però e questa moltiplicità si riscontrano non soltanto in ciascuna idea presa in separato dalle altre, ma in tutte prese nel loro insieme, ossia nel mondo intelligibile: le idee perciò partecipano fra di loro ed insieme si collegano giusta la legge suprema del principio di contraddizione: v'ha un'idea prima, di cui tutte partecipano le idee seconde, ed è quella dell'ente comunissimo, indeterminato; v'ha un'idea suprema, in cui si collegano ad unità e si comprendono tutte le idee seconde, ed è quella del Bene, ossia di Dio, che è l'essere pienamente concreto e determinato, contenente in sè tutte le perfezioni, tutte le idee, tutte le essenze delle cose. Quanto agli esseri finiti, la loro natura consta di due principii od elementi opposti, l'idea o forma e la materia, l'ente ed il non ente, l'unità e la pluralità. Alla formazione ed origine dell'universo concorsero tre principii, Dio, le idee e la materia: Dio originò gli esseri lavorando e determinando la materia sul modello delle idee. Iddio, come

sommo bene, è non solo causa efficiente, ma altresì causa finale e scopo di tutte le esistenze.

Volgendo lo sguardo sull'insieme della Metafisica di Platone la Critica non può a meno di riconoscere la gran potenza di mente di cui si trova improntata ed ammirare tal genio, le cui sublimi e profonde speculazioni sorpassarono di tanto quelle di tutti i filosofi precedenti, e vennero svolte e riprodotte sotto forme diverse in tutta la storia del pensiero filosofico dal secolo di Platone e di Aristotele infino al nostro. Ma la Critica, pur mentre ammira il genio, non può chiamarsi paga del tutto e satisfatta della teorica. Incomincieremo da un'osservazione intorno all'indole ed alla natura della Dialettica di Platone. Alcuni critici sono d'avviso, che avendo essa ad oggetto le idee, e che queste essendo comune principio dell'essere e del pensiero, dell'esistenza e della verità, egli avesse con ciò inteso di fare colla sua Dialettica una scienza sola della Logica, scienza del pensiero e della verità, e della Metafisica, scienza dell'essere e dell'esistenza, come fece a' tempi nostri Giorgio Hegel, che diede la sua Logica come una Metafisica, fondandola sull'identità dell'essere e del pensiero. Ma se per Logica intendesi coll'universale de' filosofi la scienza delle leggi del pensiero soggettivo ed umano, la sentenza di cui discorriamo non può sostenersi se non a condizione che Platone identificasse il pensiero umano soggettivo colle essenze oggettive delle cose; lo che ripugna apertamente allo spirito ed al contesto della sua dottrina, in cui si pronuncia che le idee hanno un'esistenza oggettiva loro propria, distinta affatto ed indipendente dal pensiero umano che le intuisce; epperò la Dialettica, quale la intende Platone, è nulla più che una Metafisica distinta onninamente dalla Logica, poichè le idee vengono da essa studiate oggettivamente come essenze costitutive delle cose, non già soggettivamente come forme e leggi del pensiero umano.

Gli è vero, che egli denota altresì la Dialettica siccome la scienza di discorrere giusta l'ordine logico delle idee, di connetterle e distinguerle le une dalle altre secondochè richiede la loro gerarchia, ma con ciò intende solo di significare l'ordine oggettivo ed ontologico che hanno fra di loro le essenze delle cose indipendentemente dalla loro forma soggettiva e dal processo metodico che segue il pensiero nell'apprenderle. E quando pure si concedesse che nella Dialettica platonica insieme colla teorica spiegativa degli esseri si mescolino tal fiata elementi logici risguardanti il movimento dialettico del pensiero umano nella cognizione della realtà

universale, ciò proverebbe soltanto che Platone non sempre distinse le idee considerate come rappresentative delle essenze delle cose ed oggetto della Metafisica, dalle idee risguardate siccome principii logici e mezzi di ragionare, oggetto della Logica; ma non se ne potrebbe inferire, che egli intendesse di confondere in una queste due scienze, cosa apertamente disdetta dalla fondamental differenza ch' ei fa tra le idee ed il nostro pensiero.

Facendoci ora più da presso alla critica della teorica delle idee, a me pare che essa si avvolga per entro a difficoltà così gravi ed inestricabili da non reggere alla forza di una rigida e severa analisi. A voler procedere con ordine, noi faremo soggetto delle nostre riflessioni questi quattro pronunziati della Dialettica platonica: 1° Le idee considerate per rapporto al pensiero umano sono fonte di verità e di tutto il nostro sapere: 2° le idee risguardate per rispetto agli esseri finiti sono fonte della loro realtà ed esistenza: 3° le idee hanno un' esistenza oggettiva ed assoluta indipendentemente dal pensiero umano e dalle cose create: 4° le idee si radicano siccome in loro comune principio e sostanza nell' idea suprema del Bene, ossia in Dio. Cominciamo dalla prima di queste proposizioni.

1° Si pronuncia che le idee sono per noi l'intelligibilità delle cose, la fonte di verità, il principio unico di tutto lo scibile. Ora io osservo che la scienza, a voler essere verace, debb'essere uno specchio fedele ed una schietta manifestazione della realtà conoscibile per modo che questa vi si riveli al pensiero tutta quant'è e genuinamente qual è in se stessa, non alterata nè monca. Ma le idee platoniche non hanno del sicuro questi caratteri necessarii perchè possano pretendere al titolo di principio della verità e della scienza, poichè a tal uopo esse dovrebbero farci conoscere gli esseri finiti quali sono in se stessi, cioè come finiti. Ora gli esseri finiti risguardati non nella loro possibilità, ma nella loro effettual sussistenza, godono di una realtà loro propria, di un'essenza determinata che pur mentre si conserva costante ed inalterabile, è tuttavia vestita di caratteri particolari e mutevoli prendendo forme diverse ed in differenti guise atteggiandosi, e quasi configurandosi ne' differenti individui che la partecipano; ond'è che ne' singoli esseri finiti, quali effettualmente sussistono in natura, l' essenza che li informa e li sostenta non entra sola a costituirne la reale natura, ma commista insieme con molti altri elementi d'imperfezione, quali sono la mutabilità, la successione, la composizione, la contingenza e temporaneità ed altri senza numero. Ora nell'idea pla-

tonica nulla si contiene di tutto questo: le idee non hanno la realtà e l'esistenza propria delle cose sensibili, perchè sono la semplice e pura possibilità delle cose scevra dell'atto di sussistenza; esse non hanno del paro in sè nè mutabilità, nè successione, nè moto, nè composizione, nè contingenza o temporaneità, perchè sono le essenze pure delle cose, epperò semplici, immutabili, eterne, sciolte da ogni condizione del tempo e dello spazio. Dunque, conchiudo io, esse non ci fanno conoscere gli esseri finiti schiettamente per quel che sono in se stessi e quali sussistono in natura, non nella loro realtà e sussistenza, ma nella loro pura possibilità; non nei loro caratteri proprii, individui e distintivi, ma nelle loro generiche determinazioni; non nei loro elementi mutabili, che pur sono necessarii alla natura essenzialmente mutabile, ma nel loro elemento immutabile, ossia nella loro essenza. Or chi dirà che le idee siano per noi la schietta e verace intelligibilità delle cose, la fonte del sapere e della verità?

In breve, le realtà finite hanno essenza ed esistenza, ossia un elemento noumenico che permane immutabile, ed un elemento fenomenico, che di continuo si trasforma, necessarii entrambi a costituire l'integrità della natura finita, che consta di ente e di non ente. Le idee non ci rivelano che l'essenza dei finiti spoglia de' caratteri accidentali che la individuano, ossia il noumeno in sè e per sè: l'esistenza ed il fenomeno son lasciati intieramente nel bujo, anzi dichiarati inconoscibili, essendo pronunziato fondamentale della Dialettica platonica che non si dà scienza se non del necessario, dell'immutabile, dell'assoluto, ossia dell'essenza, e che il fenomeno, il sensibile, l'individuo non è oggetto di scienza, ma solo di opinione, che è un conoscere incerto, oscuro, insussistente. L'universo è un gran sistema di esseri dotati ciascuno di un'individualità sua propria e di un'esistenza incomunicabile, e rivestiti non di caratteri comuni soltanto ed universali, sibbene di proprii altresì e di particolari: la Dialettica platonica altro non vede, altro non apprende in tutta l'universalità della natura se non essenze comuni ed universali, non quali stanno individuate e partecipate da' singoli esseri, ma nella loro nudità spoglia di ogni reale ed effettuale sussistenza, di ogni individua determinazione: essa non è dunque la scienza della natura e della realtà finita quale sussiste in sè, ma nella sua possibilità ed idealità astratta.

Per tal modo il Platonismo, rinchiudendo ogni cognizione nel solo mondo ideale, e dalle sole idee derivando ogni luce conoscitiva, viene con ciò a negare ogni certa e diretta notizia degli esseri finiti e delle

reali esistenze, ruinando con ciò in un pretto idealismo, in cui non si conoscono più le cose, ma le idee; non più si apprende la realtà finita quale si sviluppa e vive innovando continuamente se stessa, ma la possibilità ideale immutabile e necessaria; sentenza questa in gran parte identica con quell'altra che abbiamo altrove confutata, in cui si sostiene non darsi altra scienza se non quella dell'assoluto e dell'infinito, negando ogni valore alle scienze seconde che si travagliano intorno agli esseri finiti e contingenti, e dichiarandoli inconoscibili. Aggiungasi che questa dottrina ed ogni altra consimile, in cui si pongono le idee come intelligibilità delle cose e rappresentative delle medesime, quasi luce interposta fra il pensiero e gli oggetti conoscibili, appresi non più in se stessi e direttamente, ma nei loro tipi, va incontro al gravissimo dubbio se l'idea sia specchio fedele e verace delle cose conosciute, e se queste rispondano perfettamente a quella, dubbio che riesce impossibile a dissipare, perchè farebbe mestieri a tal uopo instituire tra l'idea e la cosa un raffronto che non si potrà mai compire, perchè la cosa in sè, disgiunta dall'idea, vien dichiarata inconoscibile. Invano si opporrà che l'idealismo platonico è un vero realismo, perchè le idee sono vere realtà, anzi i soli esseri che godano di un'esistenza stabile ed oggettiva; ciò sarebbe uno scambiar la questione e travisarne il significato; poichè l'esistenza che si attribuisce alle idee platoniche non è la realtà e la sussistenza quale compete agli esseri finiti, poichè nelle idee l'esistenza è la loro stessa essenza, mentre nelle cose l'una è distinta dall'altra; le idee si dicono reali considerate come determinazioni ed attributi di Dio; le cose diconsi reali perchè la loro essenza è trasformata in sostanza accoppiando in sè l'atto della sussistenza.

Abbiamo osservato, che le idee platoniche non contengono la piena ed esatta intelligibilità delle cose perchè rivelano delle medesime la possibilità e non la realtà, l'essenza e non l'esistenza, il carattere costante e permanente, non il fenomeno mutevole e transeunte. A ribattere questa gravissima difficoltà potrebbe taluno avvertire, che la mutabilità, la successione, la contingenza, la temporaneità, la corporeità, la composizione e simili altri elementi d'imperfezione comuni alle cose finite si contengono pure nell'idea, però non quali sussistono in natura, ma sciolte da ogni difetto ed in modo sopraeminente e perfettissimo e vengono perciò dall'idea stessa rivelate e rappresentate per una tal quale correspettività ed analogia. Questa osservazione non regge, nè vale a salvare la teorica delle idee dalla difficoltà che le abbiam mosso; poichè rimarrebbe pur sempre vero ed incontro-

vertibile, che le idee non ci rivelerebbero le qualità ed i caratteri succennati quali stanno nella natura delle cose, ma alterati e scevri della lor finitudine; onde ne verrebbe pur sempre indeclinabile la conseguenza, che la scienza ideale non è la schietta e fedele intelligibilità della natura finita. Oltrechè il pronunciare che le condizioni finite de' contingenti si contengono nell'idea in modo però sopreminente, infinito ed assoluto, è tal sentenza che si riduce ad una mera tautologia, anzi, ad un assurdo, perchè ciò varrebbe quanto dire che le cose ritrovano nelle idee una mutabilità immutabile, una successione permanente, una contingenza necessaria, una temporaneità eterna, una corporeità spirituale, una composizione semplicissima e va discorrendo; espressioni tutte che finiscono in un non senso.

Questo primo appunto, mosso alla Dialettica platonica intorno all'intelligibilità delle idee poste come principio di tutto il sapere, ne trae con sè un secondo intimamente connesso col primo, che risguarda il rapporto tra i due ordini di cognizione, l'opinione e la scienza, e tra le facoltà corrispondenti ad essi due ordini, la percezione sensitiva e la ragione speculativa. Platone fa iniziare il processo dialettico del pensiero dalla percezione degli oggetti sensibili e lo solleva man mano infino all'intuizione degli intelligibili, oggetto della ragione speculativa, per modo che il fenomeno e l'idea segnano i due punti estremi del discernimento intellettuale. Certo è che il metodo razionale consta di due momenti, ascensivo l'uno in cui dal sensibile e dal contingente si assorge al soprasensibile ed al necessario, discensivo l'altro, in cui tenendosi il processo opposto si spiega il contingente per via del necessario; onde il vero metodo debbe accoppiare in sè l'osservazione e la speculazione, la percezione sensibile e la ragione pura in modo che armonizzino insieme e si compiano a vicenda, verità questa, che venne veduta e significata da Dante:

> Così parlar conviensi al vostro ingegno;
> Perocchè solo da sensato apprende
> Ciò, che fa poscia d'intelletto degno.
>
> *Par.*, C. IV, v. 40.

Bene avvisò Platone facendo precedere nel lavoro scientifico l'osservazione sensibile alla ragion pura, l'esperienza alla speculazione, ma egli disconobbe dappoi il concorso e l'importanza della facoltà sensitiva nella costruzion del sapere negandole ogni valore scientifico e ponendo tra essa e la ragione speculativa un mero vincolo di successione esterna, anzichè un legame di intima continuità e mutua comunicazione. Queste due facoltà

conoscitive deggiono insieme concorrere e compiersi scambievolmente nella produzione della scienza per modo che l'osservazione ammannisca i materiali del sapere alla speculazione e questa, lavorandovi sopra, li traduca in elementi razionali organandoli a sistema, sicchè il contenuto della ragione speculativa sia sostanzialmente quello stesso dell'osservazione e del pensare comune, ma svolto in forma scientifica e recato a compimento. Platone per lo contrario, anzichè armonizzare insieme la percezione de'sensibili coll'intuizione speculativa degl'intelligibili e farle camminar di conserva, le segregò e disgiunse l'una dall'altra: egli interpose, come a dire, un muro di separazione tra il fenomeno e l'idea, tra i sensibili e gl'intelligibili, tra l'opinione e la scienza: l'intelligenza umana viene bipartita in due facoltà conoscitive incomunicabili senza vincolo di intima continuità fra di loro: all'opinione succede sibbene la scienza, ma questi due ordini di cognizioni non sono siffattamente connessi fra di loro che il secondo sia un logico sviluppamento del primo; anzi constano di elementi essenzialmente differenti a segno che l'uno non ha che fare col secondo; e così lo spirito umano non procede dialetticamente dal primo al secondo ordine di cognizioni svolgendo in questo i germi ideali, contenuti in quello, ma salta di piè pari dall'opinione alla scienza, dal fenomeno all'idea, tanto che pervenuto al secondo periodo intellettuale debbe radere dalla sua mente tutte le notizie apprese nel primo periodo che è l'opinione e ricostrurre da capo l'edifizio del sapere con nuovi elementi attinti *a priori* dalla ragion pura, differenti all'intutto da quelli della percezione e dell'osservazione. Di tal modo la facoltà osservativa e sperimentale non è più avuta in conto di valido ed efficace strumento del sapere, ma riesce come a dire un fuor d'opera, o tutt'al più una mera occasione dell'idea, uno stimolo estrinseco provocatore della speculazione: il corpo viene anzi considerato non come sussidio, ma come impaccio ai voli dell'anima verso la sublime regione delle idee, anzi allora soltanto la ragione sarà fatta capace della scienza e della intuizione delle idee quando sarà giunta a svincolarsi da ogni dato empirico e sottrarsi al dominio dell'opinione per contemplare un nuovo ordine di cose.

Il difetto, che stiamo qui appuntando alla teorica della cognizione professata da Platone, apparisce vie meglio ancora se poniamo mente non più al primo momento del processo intellettuale, in cui il pensiero ascende dal sensibile al soprasensibile, ma al secondo momento, in cui discende dall'idea al fatto, dall'ordine necessario all'ordine contingente. Giusta la

Dialettica platonica, necessario è l'ascendimento del pensiero dalla percezione degli oggetti sensibili alla visione speculativa degli intelligibili, atteso il necessario riferimento del fenomeno all'idea, delle cose individue ai loro eterni esemplari; ma necessaria non è più la discesa del pensiero dall'idea al fatto, dall'intuizione dei tipi intelligibili alla percezione degli oggetti sensibili ed individuali, essendochè le idee hanno, in sentenza platonica, un'esistenza assoluta in sè e per sè indipendentemente dalle cose, e l'intelligibile è in sè pieno e compiuto senza il sensibile. Se adunque dall'esistenza delle idee non deriva per logica necessità quella degli individui, per quale via potrà mai il pensiero umano far trapasso dal mondo della possibilità a quello della realtà, come potrà discendere dalla visione delle idee alla notizia della natura? E chi lo assicura che le essenze ideali ed eterne hanno presa un'effettual sussistenza nel tempo, e che le idee si sono tradotte in individualità vive e concrete? Essa sola l'osservazione potrebbe giovare all'uopo; ma il suo sussidio vien meno affatto nella Dialettica platonica, che le diniega ogni valore scientifico facendola autrice soltanto dell'opinione, non cooperatrice della scienza insieme colla ragione speculativa. È adunque manifesto che l'umana ragione, impotente a valicar l'abisso che separa il mondo dei possibili da quel degli esseri, trovasi imprigionata entro ai cancelli dell'idealismo, costretta a morirvi assetata di realtà: poichè nel suo trapasso dal fatto all'idea, dall'opinione alla scienza le fu giuocoforza abbandonare la realtà finita e contingente per tener fiso lo sguardo nell'idealità, e da questa le riesce poi impossibile ridiscendere a quella, perchè l'idea sta da sè indipendentemente dagl'individui. L'idealismo ossia la negazione della realtà contingente in ordine alla scienza è adunque indeclinabile corollario della Dialettica platonica, e l'idealismo fu appunto lo scoglio in cui ruppe il Malebranche colla sua celebre teorica della visione ideale di tutte cose in Dio: lo che vide il Gioberti e tentò di scansarne i difetti e compierne le lacune aggiungendo alla visione ideale di Dio il concetto dell'atto creativo, per cui le idee vengono tradotte dalla possibilità alla realtà e che serve così come di ponte di comunicazione, per cui lo spirito discende dal mondo ideale a quello della realtà. Platone isolò il mondo delle idee eterne da quello degli esseri contingenti, separando così la filosofia dallo studio della realtà finita.

Insino a qui abbiamo combattuto la teorica delle idee poste siccome intelligibilità delle cose e degli esseri mondiali. Ma la realtà universale, qual può cadere sotto l'umana apprensiva, non si restringe tutta nella

cerchia della natura creata, essendochè oltre dei reali finiti conoscibili vi ha pure una realtà infinita e divina. Or si domanda, se le idee platoniche, cui abbiamo vedute impotenti a darci una piena e schietta intelligibilità delle cose mondiali, valgano a fornirci scienza verace dell'essere infinito e divino. Intorno a siffatta questione io muovo il seguente dilemma: fra le idee e l'essere divino da esse manifestato, o vi corre un rapporto di identità, od una relazione di mera somiglianza e di analogia. Nel primo supposto di una perfetta identità fra Dio e la sua manifestazione ideale non sono più le idee che si intuiscano e ci manifestino Iddio, ma si apprende Dio in se stesso senza l'intermedio delle idee: aggiungasi questo, che se le idee si suppongono identiche con Dio stesso, non più varrebbero a rivelarci le essenze delle cose mondiali, a meno che non si voglia identificare l'essenza del mondo con quella stessa di Dio. Nel secondo supposto di una mera somiglianza ed analogia fra le idee e Dio, siccome questa è suscettiva del più e del meno, e quella potrebbe essere falsata ed infedele, così occorrerebbe una terza idea, la quale ci assicurasse che le idee sono una schietta e verace somiglianza dell' essere divino, e che determinasse il grado di analogia fra quelle e questo e sciogliesse il nostro sapere dalla dubbiosità e dall'incertezza; ora ciò varrebbe quanto ammettere alcunchè di superiore e al mondo ideale ed a Dio stesso.

2° Procediamo alla disamina del secondo pronunciato della Dialettica platonica, in cui si stabilisce che le idee risguardate per rapporto alle cose mondiali sono fonte del loro essere e di tutta la loro entità. È sentenza platonica, che gli esseri mondiali sussistano in virtù delle idee presenti in essi, sentenza riprodotta dal moderno Idealismo assoluto germanico, che fa le idee principii delle cose. Ma in che modo le idee sono principio e fonte degli esseri e delle cose? Forse, come il germe che si sviluppa in pianta comunicandole la propria sostanza? O come la causa pone l'effetto facendolo esistere senza punto trasfondere in esso la propria natura? Oppure, come l'esemplare riflette la propria immagine sull' esemplato? Platone a significare la derivazione delle cose dalle idee usa tal fiata il vocabolo di *comunione* (κοινωνία), tal altra quello di *presenza* (παρουσία), più spesso il vocabolo *partecipazione* (μέθεξις), sicchè le cose intanto hanno un'entità in quanto le idee stanno in esse presenti, e con le idee comunicano e di esse partecipano. Ma di che guisa è questa partecipazione? Platone nol dichiara e lascia così nell'oscurità una delle più importanti proposizioni della sua teorica, che è ad un tempo uno dei più

gravi e capitali problemi di scienza ontologica, e che si affacciò sotto forme diverse al pensiero degli scolastici allora che cercarono se le essenze ideali e generiche ossia gli universali siano reali, e come vengano ad individuarsi ed a sussistere negli esseri singolari che ne partecipano.

Pigliando adunque a discutere la sentenza platonica, giusta la quale gli esseri della natura derivano ogni loro entità dal partecipare che fanno delle idee, la si trova avvolta in serie ed inestricabili difficoltà. E veramente affinchè le idee siano fonte e principio di tutte le cose, farebbe mestieri che degli elementi, che compongono la natura integrale delle cose, non ve ne fosse pur uno che non rinvenisse la sua ragione d'essere ed il suo principio nelle idee. Ora se noi poniamo mente alla natura costitutiva degli esseri mondiali, troviamo che in fondo a ciascuno di essi giace qualche cosa che permane costante ed immutabile ed ha caratteri universali per cui si riscontra altresì in altri esseri congeneri e viene da essi partecipato in comune; ma troviamo altresì che ciascun essere, oltre di questo elemento perenne, immutabile e comune, racchiude altresì qualche cosa di proprio, di incomunicabile, che gli conferisce uno stampo di individualità per cui la sua esistenza si mantiene distinta ed inconfusibile con quella degli altri individui; val quanto dire che l'entità di ciascun essere consta di due elementi, il comune ed il proprio, l'universale ed il particolare, il generale e l'individuale. A cagion d'esempio, in fondo a ciascun essere umano sta un elemento costante, immutabile, comune a tutti gli uomini ed è l'essenza costitutiva dell'umanità; ma quest'essenza prende ne' diversi individui umani atteggiamenti e forme diverse, di guisa che l'*io* di ciascun individuo possiede un'esistenza tutta sua propria, incomunicabile, inconfusibile. Ciò posto, l'idea contiene essa in sè il principio e la ragion d'essere di entrambi questi due elementi, dal cui insieme emerge, abbiam detto, l'entità degli esseri sussistenti? No, certamente, poichè che cosa è mai l'idea platonica, se non l'essenza delle cose, ossia un'entità immutabile, costante, universale epperò spoglia di ogni forma restrittiva, di ogni determinazione individuale e di tutte quelle diverse contingenze, che si riscontrano siccome necessarie ne' singoli esseri della natura, e che per lo contrario sono affatto aliene ed estranee all'indole ed alla natura indefinita dell'idea? Adunque non tutta per intiero l'entità delle cose mondiali, ma solo una parte avrebbe suo principio e sua origine dalle idee, con cui esse comunicano; poichè se le idee partecipano agli esseri finiti ciò che hanno di costante, di comune e di universale, vale a dire l'es-

senza, non possono del sicuro comunicare ai medesimi il proprio, il particolare, l'individuale, ossia la forma singolare e contingente dell'essenza medesima, perchè *nemo dat quod non habet.*

Ancora, l'individualità, che noi abbiamo detto riscontrarsi in ciascun essere insieme con l'essenza, ha una realtà ed una vera ed effettiva esistenza in natura ben differente dalla mera possibilità, e questa reale esistenza, di cui godono gli esseri mondiali, è in continuo moto e trascorrimento, vestendo mai sempre modi e determinazioni diverse e passando senza posa di forma in forma, atteso gli elementi d'imperfezione inerenti alla natura delle cose finite. Ora le idee non godono di quella realtà e sussistenza, che è propria degli esseri contingenti, non essendo esse altro che la mera possibilità dei medesimi; come pure in esse non cape verun elemento di imperfezione, che pure si riscontra di necessità nei reali finiti, non v'ha successione, non movimento nè mutabilità, non temporaneità nè contingenza; nuovo argomento anche questo, che non tutta l'entità delle cose mondiali rinviene il suo principio nelle idee. Nè punto suffraga l'avvertire, che gli elementi negativi degli esseri, ossia le loro imperfezioni si contengono altresì nelle idee, non però quali sussistono in natura, ma in modo sopraeminente e come a dire nel loro tipo e nella loro essenza esemplare. Poichè io confesso ingenuamente, che davvero non so più cosa siano questi elementi negativi degli esseri, spogliati di loro finitudine ed imperfezione e sollevati alla purezza del loro ideale, poichè ciò torna ad un medesimo che distruggerli onninamente. Dire, a cagion d'esempio, che nell'idea si contiene il tipo o l'essenza della mutabilità, della successione, della temporaneità, varrebbe quanto il pronunciare, che vi si contiene una mutabilità in sommo grado sollevata ad una potenza infinita, ossia una mutabilità che non è più mutabilità, e dicasi lo stesso delle altre determinazioni negative; del paro, il dire che l'essenza del moto non è mobile, l'essenza della corruzione non è corruttibile, l'essenza della sensitività e della corporeità non è nè senziente nè corporea, è un distruggere quello che si è affermato.

Non tutta adunque l'entità degli esseri finiti rinviene nelle idee il suo principio, ma solo una parte, voglio dire l'essenza e non già l'esistenza con tutti gli elementi d'imperfezione e di contingenza che l'accompagnano. Se non che anche su questo secondo punto la teorica platonica non è scevra di dubbi e difficoltà. Poichè, posto che gli esseri finiti partecipino dalle idee la loro essenza, insorge il dubbio se non si vogliano ammettere due ordini di essenze, cioè l'essenza in sè propria dell'idea e l'es-

senza partecipata dagli esseri finiti e propria de' medesimi, e se queste due guise di essenza siano sostanzialmente identiche o differenti. Poichè se l'essenza ideale è onninamente identica coll'essenza partecipata, in allora Dio ed il mondo avrebbero identità e comunanza di essenza, nè differirebbero se non quanto al modo di esistere, necessario ed eterno in Dio, contingente e temporaneo nel mondo. Aggiungasi che se l'essenza ideale è identica con quella, di cui partecipano in comune più individui, riescirebbe inesplicabile il come essa possa assumere forme diverse ne' diversi individui, e serbare incomunicabile la loro sostanzialità. Che se si suppone che l'essenza partecipata dagli esseri individuali sia differente dall'essenza ideale, allora si riconferma quanto abbiamo testè avvertito, che le idee non sono il principio unico di tutta l'entità delle cose, e per di più non solo l'esistenza, il proprio, l'individuale, il fenomenico, che giace in esse, non traggono il loro principio dall'idea, ma nè anco l'essenza.

Le considerazioni fatte finora su questo argomento le possiamo stringere in questo dilemma: le cose o non hanno altro contenuto se non quello stesso delle idee, oppure posseggono qualche entità diversa ed estrinseca a quella delle idee. Nel primo supposto, gli esseri della natura verrebbero ridotti a mere possibilità di essenze prive di esistenza reale: essi non godrebbero più ciascuno di un'individualità sua propria ed incomunicabile, perchè l'essenza è universale, indefinita, comune a più cose; quindi la sostanzialità e la terrena esistenza degli esseri verrebbero sacrificate all'eterna natura delle idee, che identificano ed assorbono in sè la pluralità degli individui, e l'universo si convertirebbe in un immobile idealismo. Nel secondo supposto, non sarebbe più vero quel che sentenzia Platone, che le idee siano il solo e vero essere e che il loro contenuto abbracci ed aduni in sè ogni realtà, perchè si ammetterebbero entità fuori dell'idea, proprie esclusivamente de' reali finiti e che non hanno nell'idea la loro ragion d'essere. Nell'un caso, per salvar il dominio eminente e l'universalità ontologica dell'idea si niega al mondo ogni valore e sussistenza propria, perchè quanto esiste fuori dell'idea è un nulla; nell'altro caso, per salvare la sussistenza e la sostanzialità del mondo, si niega l'universalità ontologica dell'idea, perchè si ammetterebbero entità che non sono l'idea. Giova qui l'avvertire, che questa questione è in fondo quella stessa, che sott'altra forma si agita tra i panteisti ed i ctisologisti, se il mondo abbia una sostanzialità ed un'entità sua propria diversa da quella di Dio, o con essa identica.

3° Nella terza delle proposizioni platoniche sovraccennate si statuisce, che le idee hanno un'esistenza assoluta ed oggettiva indipendente dagli esseri finiti. Posto che le idee esistano in se stesse, si dimanda, sono esse entità separate ed indipendenti non solo dal mondo, ma anche da Dio? Questo presupposto di una separazione ed indipendenza delle idee da Dio è un concetto irrazionale ed insussistente, perchè conduce ad ammettere due principii egualmente eterni e necessari, Dio e le idee, il che si oppone sia all'idea dell'essere assoluto e divino, che non può essere che un solo, sia alla sovrana perfezione di Dio stesso. Che se per iscansar quest'assurdo, si pone che le idee sono sibbene separate ed indipendenti dalle cose mondiali, non però da Dio, e che Dio per appunto è l'intelligenza che le intuisce, ed il soggetto reale in cui sussistono e si sostanziano, in tal caso le idee non sarebbero più entità insussistenti e come a dire campate in aria ed avrebbero un sostegno ed un fondamento ontologico, ma allora s'incorrerebbe nel gravissimo sconcio di fare delle idee altrettante determinazioni e modi della sostanza divina, e di confondere la sostanza di Dio con quella del mondo, poichè le idee od essenze mentre per una parte si sostanziano nell'essere infinito, di cui sarebbero determinazioni o modi, per l'altra si sostanziano e si attuano negli esseri finiti, che sono essenze ideali partecipate.

4° Da ultimo, per quel che risguarda la quarta proposizione fondamentale, che cioè tutte le idee si unificano nell'idea suprema del Bene, che è Dio stesso, avvertiamo sol questo, che Platone non ispiega, come si compia e di qual guisa sia quest'unione di tutte le idee od essenze delle cose in Dio, non ci dice se le essenze si unifichino in Dio per modo da smarrire la propria distintiva natura e confondersi in una vuota e semplicissima unità, oppure vi si mantengano distinte l'una dall'altra. L'essere assoluto contiene egli le essenze di tutti gli esseri relativi e contingenti? Ed in che modo le contiene? Ecco un gran problema metafisico, che Platone lasciò senza soluzione. E giacchè discorriamo della teoria platonica dell'Assoluto e primitivo, la Critica non può a meno di muoverle un grave appunto per ciò, che essa collocò accanto a Dio un altro principio eterno, necessario, esistente per sè ed indipendentemente da Dio stesso, che è la materia (1), sebbene Rosmini (*Arist. esp. ed esam.* pag. 246, 254) seguendo

(1) Dio viene concepito come l'ordinatore ed il trasformatore della materia, non già come creatore della medesima.

lo Stalbaum e Lod. Hönstel si sforzi di provare che Platone non ammise l'eternità della materia. Il dualismo assoluto di Dio e della materia è un concetto irrazionale, perchè due principii infiniti ed assoluti involgono contraddizione. Queste lacune e difetti, che la Critica rileva nella Dialettica platonica, non le tolgono però i molti pregi e l'originalità che la adornano. Raffrontata colle dottrine metafisiche precedenti essa le vince d'assai e per la profondità e peregrinità dei concetti e per il loro insieme sistematico e rigoroso, e per la critica razionale esercitata sui sistemi anteriori, mercè cui Platone seppe legittimare alla scienza quanto si trovava di vero in essi e tentò di conciliare insieme il materialismo empirico della scuola jonica col razionalismo idealistico della scuola eleatica e della pitagorica, l'esperienza colla speculazione, il mondo della natura con quello delle idee, sebbene non ci fosse appieno riescito. Certo è che la sua Dialettica presenta grandi lacune e lascia nell'oscurità ed incertezza assai punti ontologici; ma è pure un gran merito questo, l'avere egli pel primo affrontati e proposti alla meditazione del pensiero filosofico i più gravi e momentosi problemi di Metafisica, quantunque non sia giunto a porgerne una soluzione definitiva. « Egli ebbe, avverte il Buhle (t. 1, p. 359), dell'oggetto, » dello scopo e dell'estension della scienza un concetto più preciso e più » adequato de' suoi predecessori »; l'aver assegnato alla filosofia uno scopo pratico ed effettivo associandola alla realtà della vita, riconosciuta l'armonia e l'organismo delle idee, additato il Bene assoluto siccome principio e termine di tutti gli esseri, insegnata la personalità dell'essere primitivo, riconosciuti i limiti della ragione umana facendo differenza tra la scienza nostra e la divina ed assoluta, tutte queste sono verità razionali, che attestano la dignità e grandezza speculativa della filosofia platonica. — Chiuderemo con un'ultima riflessione.

È pronunciato fondamentale del Platonismo, che la vera e perfetta scienza ossia la Dialettica sta nell'apprendere le essenze eterne ed immutabili delle cose. Ma quali sono poi queste essenze costitutive de' singoli esseri? Qual è a ragion d'esempio l'essenza dell'uomo, l'essenza del bruto, l'essenza del vegetale, l'essenza del minerale, l'essenza dello spirito, della natura, della gravità, della luce e delle molteplici e singole forze della natura? Platone lascia senza risposta tutte queste domande, che pure dovrebbero costituire l'oggetto stesso della sua Dialettica: egli si tiene sempre in sui generali senza mai discendere ad attuare e concretar il concetto definitivo della Dialettica: egli sta pago e contento a discorrere delle essenze

in generale, dei loro vincoli, della loro distinzione e del loro collegamento nell'essenza suprema di Dio. Che diremmo di quel matematico, il quale proposto a svolgere il concetto comprensivo della geometria siccome della scienza che ha per oggetto lo spazio puro risguardato nelle sue dimensioni si contentasse di discorrere delle figure in generale e ripetesse di continuo che esse figure sono molteplici e varie, che sono distinte ma pur connesse da vincoli indissolubili e che tutte poi ritrovano il loro comune principio nello spazio puro, di cui sono altrettante forme e determinazioni diverse, ma che poi non facesse parola di ciascuna di queste figure in particolare, e nulla dicesse nè del triangolo, nè del quadrilatero, nè del circolo, nè di verun solido geometrico? Tale è per appunto la Dialettica di Platone, che ne lascia nella sua generalità il concetto senza mai tradurlo all'attualità. Si dirà forse che il discorrere delle singole essenze delle cose in particolare non è di spettanza della Dialettica o scienza prima, sibbene delle scienze seconde. Ma ciò varrebbe quanto un confondere l'oggetto delle scienze seconde con quello della Metafisica o scienza prima, anzi uno snaturare l'indole propria delle une e dell'altra, posciachè se le scienze seconde avessero per oggetto lo studio e l'indagine delle essenze specifiche delle cose, già per ciò stesso non più sarebbero scienze seconde, ma scienza prima, e per l'opposto questa non sarebbe più tale.

Però Platone potrebb'essere difeso da questo appunto ricorrendo alla gran differenza da lui fatta tra la scienza divina ed assoluta e la scienza umana: egli aveva segnato l'ideale della Dialettica concependola siccome la scienza che apprende le essenze delle cose e che guidata dall'idea suprema del Bene in cui tutte le idee e le essenze si comprendono sa rendere ragione di tutte cose, ma Platone aveva altresì riconosciuto che l'umana ragione è impotente a raggiungere un sì sublime ideale, e che la scienza assoluta ossia la vera e compiuta Dialettica non può albergare altrove che nella mente divina. Egli sarebbe adunque affatto concorde e coerente con sè medesimo pronunciando che una perfetta e compiuta dottrina delle essenze delle cose supera le forze dell'umana apprensiva e sarebbe perciò un pretendere da lui cosa che non ci ha punto promessa il chiedergli una teoria scientifica intorno a tutte e singole le essenze delle cose. Ma da questa accusa, che altri immeritatamente muovono a Platone, non potrebbero del sicuro giustificarsi i seguaci dell'idealismo assoluto germanico, i quali non facendo differenza veruna tra la scienza assoluta e divina e la umana, anzi infinitizzando la nostra ragione ed eguagliandola alla divina la reputano

capace di conoscere tutte le essenze delle cose, anzi l'Assoluto. Ad essi adunque, con molto più di ragione che non a Platone noi abbiamo il diritto di domandare che ci svelino tutti i misteri di quest'Assoluto, che ci spieghino e ci faccian palesi tutte le essenze delle cose colla loro scienza assoluta ed infinita, che ci dicano in modo aperto, certo e sicuro qual è l'essenza dell'uomo, di Dio, dello spirito e di tutte e singole le forze della natura quante mai esistono ed operano latenti e secrete nell' immensità dell'universo. Ma i nostri filosofi dell'Assoluto, quando è tempo di sciogliere le magnifiche loro promesse, se la svignano e ci illudono con vaghe ed astratte generalità; e quando si tratta di aprirci gli arcani dell'Assoluto si avvolgono entro ad una nube olimpica, dove non ci è più dato di intenderli nè di seguirli: anzi, sentendosi impotenti perfino a sciogliere tutte le difficoltà in cui giace avvolta la finita natura che ne circonda cercano di coprir la loro ignoranza pronunciando che il finito non è degno del nostro studio, che non gode di veruna sostanzialità e non ha valor ontologico, che l'infinito solo è oggetto del nostro sapere.

ARISTOTELE.

La Metafisica di Platone trovò un valido e potente avversario in Aristotele, che allo slancio ed all' entusiasmo speculativo del suo maestro oppose una fredda e severa ragione analitica, ricca di uno svariatissimo numero di cognizioni positive, ed educata ad un'attenta contemplazione della natura. Platone aveva svolto dalla critica de' sistemi precedenti il proprio. Aristotele chiamando a severa disamina le dottrine de' filosofi che lo precedettero e segnatamente la Dialettica di Platone, seppe derivarne una teorica originale sua propria, che tanto splende per virtù analitica, quanto si sublima per virtù sintetica la Dialettica di Platone. La teorica delle idee fu quella, contro di cui Aristotele rivolse tutto il suo spirito critico e l'acume della sua mente, e sulle ruine di essa cercò di edificare la sua Metafisica. Platone colla sua Dialettica aveva isolato il mondo delle esistenze contingenti dal mondo delle idee eterne, la filosofia dallo studio della realtà finita, poichè se egli ammise un vincolo di partecipazione fra le idee e le cose, si ristette dallo spiegarlo e determinarne la vera natura: Aristotele cercò di ricongiungere questi due mondi, il necessario ed il contingente, l'ideale ed il reale, epperò egli negò alle idee un'esistenza assoluta e sopramondana facendole per così dire ridiscendere come in loro

soggetto negli esseri finiti, e quindi tentò di ricondurre nella cerchia della scienza reale la natura finita, la quale presa nella sua sussistenza temporanea e contingente era stata da Platone dichiarata non oggetto di scienza, ma di mera opinione. L'esistenza assoluta ed oggettiva delle idee fu il primo e più rilevante punto della Dialettica platonica cui Aristotele prese ad impugnare: contro di Platone, che ammetteva le idee essere il solo e vero essere, egli stabilisce che l'universale non sussiste in sè e per sè, ma solo ne' particolari, e che gli individui soli sono esseri compiuti e veri. « L'uomo è detto dell'uomo universale, ma non esiste punto, ben » c'è Peleo principio di Achille, di te poi il padre, e questo B di questa » sillaba AB; e il B semplicemente della sillaba BA, In fine, le specie » sono degli essenti (*Met.* XI, 5) ».

Posto che l'essere appartenga agl'individui e che gli universali non sussistano nè vadano studiati in sè ma ne' particolari, qual è il mezzo con cui si perviene alla notizia de' particolari e degl' individui? L'esperienza: essa ci somministra i fatti particolari, da cui lo spirito raccoglie poi e preme il sugo della scienza; essa ci apprende gl'individui e negl'individui stessi il pensiero cerca e studia l'universale che vi si contiene. Il fondamento della cognizione, giusta Aristotele, non è l'idea, ma il mondo tal quale esiste colle leggi che lo governano. Se non che sorge qui una difficoltà. Aristotele conviene per una parte che l'esperienza non ci dà se non il particolare, il contingente, l'individuale, e per altra parte riconosce ed ammette che la scienza ha per oggetto l'universale, il necessario, il generale: come adunque potrà l'esperienza sensibile essere la sorgente di tutte le nostre idee e somministrare il germe ed il principio di tutta la scienza? Aristotele risolve tale difficoltà avvertendo che la facoltà dell'esperienza e dell'osservazione vuol essere susseguita e compiuta da quella della speculazione e del ragionamento, il quale comparando fra di loro gli oggetti particolari somministrati dall'esperienza vi scopre l'universale, oggetto della scienza, ricavandolo dai particolari in cui è contenuto. Epperò il metodo aristotelico non vuol essere risguardato siccome un pretto empirismo, che si ferma alla notizia del sensibile e del particolare senza sollevarsi infino al soprasensibile ed all'universale, poichè Aristotele riconosce egli stesso che l'esperienza non può di per sè sola tener luogo della scienza e le è di assai inferiore: « non crediamo (egli scrive al c. I del lib. I della » *Met.*) che le sensazioni siano sapienza, quantunque di certo siano le più » autorevoli cognizioni de' singolari; ma non dicono il *perchè* di nulla ».

Scorgesi di qui quale divario interceda fra la metodologia di Platone e quella di Aristotele, e quali capi di convenienza abbiano l'una coll'altra. Convengono entrambi questi due filosofi nel sentenziare, che il metodo razionale consta di due distinte funzioni, l'osservazione e la speculazione, che quella debbe precedere a questa, e che la scienza si travaglia intorno al necessario, all'universale, al sovrasensibile: ma mentre Platone aveva interposto un abisso tra l'osservazione e la speculazione, tra l'opinione e la scienza, dichiarando la prima ostile alla seconda, o per lo meno ammettendo fra entrambe un puro vincolo di successione esterna e non di intima continuità, Aristotele per contro volle conciliati insieme e rispettati del paro i due elementi, l'empirico ed il razionale, somministrati l'uno dall'esperienza, l'altro dalla ragione. La scienza, in suo avviso, è in parte universale, in parte particolare; la scienza, che constasse di soli elementi empirici, non sarebbe più scienza, ma cieco empirismo, come pure per lo contrario se contenesse nulla più che elementi razionali, non sarebbe più qual debb'essere scienza della realtà, ma un vuoto e sterile razionalismo, che abbandona il mondo delle individue esistenze per ismarrirsi dietro al mondo di una pura possibilità. La vera e compiuta scienza debbe contemperare in armonico accordo l'elemento empirico ed il razionale, e tutta è intenta alla soluzione di questo problema: conciliare a scientifica unità la dualità del sensibile e dell'intelligibile, e quindi dell'esperienza e della ragion pura. Quindi Aristotele assegnava alla scienza due principii, l'uno detto di *individuazione*, che ci dà l'essere, ossia l'individuo, che per Aristotele è il solo e vero essere, l'altro detto principio di *contraddizione*, che ci dà il generale od universale, oggetto della scienza, mentre il principio di individuazione mancava affatto nella Dialettica di Platone. Da questo concetto della metodologia aristotelica si rileva quanto male si apponga Hegel, il quale nella sua storia della filosofia sentenzia che Aristotele riconosce il pensiero puro, libero da ogni elemento empirico siccome l'essenza e la verità delle cose ed ammette l'identità dell'essere e del pensiero, del reale e dell'ideale, dell'oggetto e del soggetto. Aristotele vuole sibbene l'armonia dell'empirico e del razionale nell'unità organica della scienza, non però la loro identità; vuole il pensiero puro, non però libero da ogni dato empirico, ma consociato con esso, vuole che la scienza sia in parte universale, in parte particolare, e non già che consti di soli elementi razionali disgiunti dagli empirici.

Il raffronto, che abbiamo fatto fra la metodologia platonica e l'aristo-

telica ci mena a conchiudere, che Aristotele non ammise fra l'osservazione e la speculazione un mero legame di successione esteriore, come fece Platone, ma una continuità e comunicazione interiore, di guisa che la pienezza della scienza debbe emergere dall'esperienza perfetta e pienamente attuata. Ma in che modo egli risolse poi il problema, che si era proposto, di conciliare nell'unità organica della scienza la dualità de' due contrarii elementi, l'empirico ed il razionale? In quale maniera la cognizione inferiore dell'esperienza si trasforma nella cognizione superiore della scienza? Come spiegò egli e determinò il rapporto di continuità tra l'esperienza e la speculazione scientifica, tra il sensibile e l'intelligibile, tra il particolare e l'universale? Uopo è confessare che le idee di Aristotele su questo punto così rilevante sono incerte e mal ferme, e pare che non abbia con sufficiente precisione e con la debita accuratezza distinto l'oggetto e le funzioni proprie della facoltà empirica ed osservativa dall'oggetto e dalle funzioni che spettano alla facoltà razionale e speculativa.

A ben comprendere il concetto aristotelico su questo riguardo occorre por mente ai varii gradi del processo intellettuale da esso stabiliti. Viene per prima la sensazione esterna ossia l'impressione causata dagli oggetti sui sensi nostri: succede ad essa la memoria che conserva le percezioni sensibili e rende permanenti e fisse le immagini degli oggetti sentiti: alla memoria tien dietro l'esperienza, la quale apprende solo il fatto e non il perchè del medesimo, onde vuol essere susseguita e perfezionata dalla ragione speculativa, che dall'esperienza ricava il principio generale e ne forma la scienza. Adunque impressione sensibile, memoria, esperienza e scienza, tali sono i diversi gradi del processo intellettuale. Di qui si può rilevare in qual modo tentasse Aristotele di conciliare insieme l'esperienza sensibile e la speculazione scientifica, l'elemento empirico e l'elemento razionale. Secondo lui la scienza non è opera della sensazione e dell'esperienza, ma dell'attività razionale ossia della speculazione, distinta e superiore all'esperienza sensibile. Però la speculazione non potrebbe di per sè produrre la scienza senza collegarsi intimamente coll'impressione sensibile e coll'esperienza e ricevere da questa i materiali del proprio lavoro; il vincolo adunque di continuità intima tra l'esperienza sensibile e la speculazione scientifica sta in ciò che la sensazione sola ci fa conoscere l'individuo, ossia il vero essere, che la ragione speculatrice scopre e studia nell'individuo il principio universale, oggetto della scienza: così l'osservazione sensibile ci rivela gli esseri e ci convince della loro presenza; la specu-

lazione poi ricava da essi i principii necessarii e di essi compone la scienza. Quindi nel sistema di Aristotele la facoltà dell'osservazione e dell'esperienza sensibile è del tutto necessaria per la costruzion della scienza, e non già un semplice fuor d'opera come nella metodologia platonica, poichè la ragione che cerca i principii universali per comporne la scienza non li può rinvenire altrove se non ne' particolari, che ci sono rivelati dalla sensibilità e da essi debbe muovere, in essi studiarli: tolta la facoltà della sensazione e dell' esperienza e quindi tolti gli esseri individui e particolari è tolto con essi l'universale, epperò la fonte e l'oggetto stesso della scienza: di qui la celebre sentenza di Aristotele: *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu;* e di qui ancora la gran distinzione che egli faceva tra ciò che è più noto relativamente a noi, cioè il particolare, e ciò che è più noto in sè e per sè ed è l'universale: lo spirito muove dal particolare perchè più noto riguardo a sè e lo apprende per mezzo dell'esperienza sensibile, e riesce all'universale come al più noto per sè apprendendolo per mezzo della ragione speculativa. Ma Aristotele è poi riuscito a sciorre il propostosi problema, la conciliazione, cioè dell'esperienza e della ragione speculativa, e quindi dell'elemento empirico e del razionale, del sensibile coll'intelligibile, del particolare coll'universale? Ciò apparirà dalla breve esposizione che or faremo della sua Metafisica intimamente connessa colla sua metodologia.

Il sistema filosofico di Aristotele si contiene quasi per intiero nell'opera sua, che porta il titolo di *Metafisica*. Quest'opera consta di quattordici libri, i quali a chi li risguarda superficialmente pare che siano un disordinato ammasso di considerazioni metafisiche, anzichè una teorica ben connessa e sistematica. Francesco Patrizio, noto filosofo italiano del secolo decimosesto ed acerrimo avversario delle dottrine aristoteliche e peripatetiche, divise i libri metafisici di Aristotele in due serie, gli uni aventi per oggetto l'ente comunissimo ed indeterminato, gli altri l'ente primo e pienamente determinato, ossia Dio: i libri della prima serie costituirebbero la scienza, che venne poi denominata Ontologia e formerebbero i libri quarto, quinto, sesto, settimo, ottavo, nono e decimo della Metafisica di Aristotele; quelli della seconda serie darebbero luogo alla Teologia, e sarebbero il primo, il terzo, l'undecimo, il duodecimo, il decimoterzo ed il decimoquarto. Il Michelet nel suo *Esame critico della Metafisica di Aristotele*, ammettendo che i libri di cui si compone possano dividersi nelle due serie succennate, cioè in Ontologia ed in Teologia,

aggiunge a queste due parti una prima a mo' d' introduzione, la quale secondo lui consta dei primi tre libri della Metafisica aristotelica, ed avrebbe per iscopo di porgere il concetto definitivo della Metafisica ed assegnare i problemi che essa si propone di svolgere. Seguendo questa divisione della Metafisica di Aristotele in tre parti distinte noi ne esporremo brevemente il contenuto di ciascheduna.

PARTE Iª. *Della Metafisica* (Lib. 1-3).

Introduzione.

Fedele al suo metodo empirico-razionale Aristotele non procede *a priori* nel determinare il concetto definitivo della Metafisica, ma lo raccoglie dalla critica fatta intorno alle opinioni del volgo circa alla medesima. Quindi chiamando a rassegna i giudizi e le nozioni che il comune degli uomini si forma del sapiente e della sapienza, egli rileva che essa viene caratterizzata siccome un sapere universale, difficile e recondito, certo e preciso, libero ed autonomo, ossia fine a se medesimo. Tali essendo i caratteri che comunemente vengono assegnati alla sapienza metafisica, egli ne deduce di qui il concetto definitivo della filosofia, dicendola scienza de' primi principii, ossia delle cause prime, essendochè i principii supremi son dessi appunto che conferiscono alla Metafisica i succennati caratteri di universalità, di difficoltà e reconditezza, di precisione e certezza, di autonomia ed indipendenza. E veramente se la scienza sta per appunto nel conoscere le cose nelle loro cause e ne' loro principii, la scienza suprema, ossia la Metafisica consisterà nello studio e nella notizia de' primi principii e delle cause prime delle cose.

Definita così la sapienza o filosofia per la scienza delle cause prime o de' primi principii dietro le tracce del senso comune, Aristotele distingue quattro specie di principii o cause, e sono: 1° la causa materiale, ossia il soggetto di ciascun essere; 2° la causa formale, ossia l'essenza, ciò per cui un essere è quel che è; 3° la causa efficiente o motrice, ossia il principio che produce il cangiamento in un essere; 4° la causa finale, ossia il fine a cui ciascun essere è indiritto. Aristotele fa qui un'intramessa nella storia della filosofia per confermare con prove storiche la giustezza e la compitezza della sua classificazione delle cause; poichè non è da dimenticare, che in Aristotele havvi lo storico critico che espone e discute le teoriche de' filosofi anteriori, ed il pensatore originale che dalla critica de' sistemi antichi ne fa emergere de' nuovi. Egli avverte che nella scuola

jonica predomina la ricerca della causa materiale; che i pitagorici scopersero essi pe' primi la causa formale, ossia l'essenza delle cose riposta da essi ne' numeri, la quale venne poi svolta da Platone colla sua teorica delle idee; che la causa efficiente venne riconosciuta da Anassagora ed oscuramente ammessa da Parmenide e da Empedocle; e che la causa finale fu intraveduta da Anassagora e perduta di vista da Platone.

Da questa critica fatta delle opinioni de' filosofi da Talete insino a Platone, Aristotele rileva che essi non diedero una compiuta teorica delle cause prime, e ne inferisce altresì che non essendo essi nel loro esame usciti da queste quattro cause, la classificazione che egli diede delle medesime è giusta e compiuta. Tale è il contenuto del primo libro della Metafisica. Nel secondo libro, determinando vie meglio il carattere e l'oggetto della medesima, si fa a provare che le cause prime non possono essere infinite nè di numero nè di specie, ma che vi debb' essere una causa materiale ultima, una causa formale ultima, come pure un solo principio efficiente supremo, un unico principio finale.

Facendosi quindi allo studio de' primi principii che formano l'oggetto della Metafisica, Aristotele vede affacciarglisi al pensiero diverse difficoltà e dubbii, dalla cui soluzione debbe appunto uscir fuori attuato e compiuto il concetto della filosofia; quindi il terzo libro della sua Metafisica, intitolato ἀπορήματα contiene una rassegna di problemi metafisici disordinatamente esposti, quali si presentarono di per sè alla mente di Aristotele nell'atto di indagare i principii e scrutar le cause prime delle cose. Le quattro cause sono l'oggetto di una o più scienze? Ci sono altre cause oltre la materiale, e una o più? I principii degli esseri sostanziali ed i principii del ragionamento sono l'oggetto di una o più scienze? Tutti gli enti sostanziali sono oggetto della stessa scienza o di parecchie? Ci sono solo enti sostanziali sensibili, od anche altri? Fuori dell'essere reale concreto c'è nulla? I principii sono universali o singolari? sono in potenza o in atto? sono immobili o mobili? Queste e molte altre sono le interrogazioni che Aristotele muove a se medesimo, ed a cui si riserva di dare negli altri libri una risposta scientifica e definitiva, contentandosi qui di accennare le opposte e contrarie soluzioni di cui è suscettiva ciascuna questione, senza dibatterle e discuterne il valore scientifico. Gioverà qui l'avvertire che questo processo del pensiero aristotelico nella costruzione della teorica metafisica è appieno conforme ai tre successivi periodi per cui discorre la ragione umana, da noi distinti nelle nostre

lezioni preliminari col nome di pensare comune, di pensare critico e di pensare speculativo; poichè nel libro primo Aristotele raccoglie dal pensare comune il concetto definitivo della Metafisica; nel terzo libro poi degli ἀπορήματα espone i dubbii ed i problemi che insorgono intorno ad esso, segnando con ciò il periodo del pensare critico, mentre i libri successivi, contenendo la soluzione dei proposti problemi, si riferiscono al pensare speculativo.

Questa è la materia esposta nei primi tre libri formanti la prima delle tre parti in cui abbiamo divisa l'opera metafisica di Aristotele, voglio dire l'Introduzione. Ora egli è da osservare, che la definizione della Metafisica esposta nell'Introduzione viene da esso modificata e tradotta in due altre definizioni, di cui l'una si trova al libro quarto, l'altra nel sesto. Tenendo conto delle quistioni suscitate intorno al concetto della Metafisica ed esposte nel libro terzo, ed avvertendo che i primi principii, le cause prime, oggetto della medesima, si compendiano tutte nell'ente, che è la vera esistenza, egli traduce la prima definizione della Metafisica, *la scienza de' principii o delle cause prime*, in quest'altra, *la scienza dell'ente in quanto ente*, ossia dell'ente considerato fuori d'ogni sua determinazione particolare ed accidentale. Ma questa stessa seconda definizione, che trovasi in principio del libro quarto viene nel libro sesto convertita in una terza, giusta la quale si assegna ad oggetto della Metafisica non più l'ente indeterminatissimo, ma l'essere pienamente determinato, la sostanza prima, Iddio; a tal che la Metafisica vien qui denominata filosofia prima o Teologia, mentre nel libro quarto era concepita come filosofia senza più, e nel primo venne considerata genericamente siccome sapienza. Da quest'ultimo concetto della Metafisica considerata come Teologia o filosofia prima, Aristotele ne rileva il carattere di supremazia e di superiorità, che essa possiede rispetto a tutte le altre scienze, essendochè queste non istudiano il loro oggetto nelle sue cause prime, ossia nell'essenza sua, ma solo nelle sue estrinseche proprietà, nè si dànno punto pensiero della sua sussistenza, ma lo suppongono, mentre la sola scienza prima lo studia e nel suo sussistere e nell'essenza sua. Di tal modo la Metafisica aristotelica abbraccerebbe due parti distinte, che sono l'Ontologia, scienza de' primi principii della sostanza sensibile e finita, detti altramente categorie, e la Teologia, scienza della sostanza prima ed infinita: l'Ontologia verrebbe ad essere nel concetto di Aristotele una teorica del Derivato, la Teologia una teorica del Primitivo.

PARTE II^a. *Ontologia o Teorica del Derivato* (Lib. 3-10).

Abbiamo avvertito, che la seconda parte della Metafisica aristotelica, detta Ontologia, comincia col libro quarto e si stende fino a tutto il decimo. Nel quarto libro Aristotele proponesi di stabilire l'unità della scienza ontologica derivandola dall'unità del suo oggetto, che è l'ente; poichè mentre le scienze particolari si travagliano intorno a questa o quell'altra specie di ente in particolare, la Metafisica per contro è la scienza dell'ente senza più, che nella sua generalità abbraccia tutti i sommi generi delle cose, ossia le categorie, gli universali e nella sua unità contiene non solo i primi principii e le cause prime di ogni essere finito, ma altresì i principii supremi ed assiomatici del ragionamento, qual è il principio di contraddizione. La Metafisica adunque è scienza unica, perchè unico è l'oggetto suo, l'ente in genere, il quale sebbene possa essere assunto in moltissimi e differenti sensi dando così luogo alle categorie, pure ha un senso primario, a cui come ad unità si riferiscono tutti gli altri, ed è appunto sotto tale riguardo che vien dalla Metafisica studiato. Però, prima di svolgere la teoria dell'ente, Aristotele quasi per aprirsi la via alla scienza ontologica si fa a determinare il significato dei vocaboli, che alla medesima si riferiscono, illustrando i concetti categorici di principio, causa, elemento, natura, necessario, uno, ente, essenza, relazione, quantità, qualità e molti altri consimili, che occorrono all'ontologo per costrurre la sua scienza. Queste definizioni ontologiche si trovano l'una dopo l'altra registrate senza verun ordine logico nel libro quinto, il quale mancando affatto di legame scientifico potrebbe piuttosto aversi in conto di un mero dizionario metafisico; e ci ricorda molti trattati di ontologia, nei quali questa scienza è ridotta alla trista condizione di una disordinata rassegna spiegativa de' vocaboli astratti, che occorrono più di frequente nella trattazione delle materie ontologiche.

Fermata nel libro quarto l'unità della scienza metafisica, esposte nel quinto le definizioni ontologiche, Aristotele entra senza più in materia, svolgendo nel libro sesto e nei successivi la teoria ontologica, che cercheremo qui di riassumere ne' suoi concetti fondamentali. Oggetto dell'Ontologia è l'ente in genere; ma l'ente racchiude nella sua suprema e generalissima unità una pluralità di sensi e di concetti; questi concetti generalissimi poi sono essi i primi principii, le cause prime degli esseri,

sono i sommi generi delle cose, sono i predicati universalissimi che si estendono ad ogni classe di enti, sono insomma le categorie; e l'Ontologia studia per appunto l'essere sotto l'aspetto di tutte le categorie principali. Or quali e quante sono queste categorie, questi aspetti universalissimi dell'ente? Dieci ne annovera Aristotele, non più, non meno, e sono: la sostanza od essenza, la quantità, la qualità, la relazione, il luogo, il tempo, la situazione, l'avere, il fare, il potere. È facile il rilevare, che questa classificazione delle categorie non è logica, nè sistematica, ma arbitraria: Aristotele la dà come un fatto senza renderne ragione e senza appoggiarla a verun principio fondamentale. Il solo nesso, che egli riconosce e stabilisce fra queste dieci categorie, sta in ciò, che havvene fra di esse una suprema, da cui tutte le altre dipendono: dessa è la sostanza, ossia l'essenza sostanziale, che per Aristotele è l'individuo compiuto ed integrato, ossia il vero essere. La sostanza adunque è la categoria prima, è l'essere; le altre nove categorie non sono veramente l'essere, ma modi dell'essere, epperò entità accidentali che non possono sussistere di per sè senza l'essere, universali che sussistono ed hanno il loro fondamento nell'individuo ossia nel singolare. Tolta la sostanza, ossia l'individuo, che è la categoria prima, sono tolte con ciò stesso tutte le altre categorie perchè prive del loro fondamento ontologico, mentre posta la sostanza individuale, cioè l'essere, sono posti altresì i modi dell'essere, essendochè di ogni individuo od essenza si possono predicare le nove categorie secondarie, muovendo la questione del *quanto* esso sia, *quale*, *per rapporto a che*, *dove*, *quando*, *come* e va discorrendo. Di tal modo, sebbene l'ente abbracci una pluralità di sensi e di concetti e si estenda a tutte le categorie, ha però un senso primario e supremo, dal quale tutti gli altri derivano e al quale tutti si riferiscono; v' ha una categoria primaria, da cui dipendono tutte le altre. Questa categoria suprema, questo primo e proprio significato dell'ente, a cui l'ontologia debbe riferire tutto quanto discorre come ad un solo principio attingendovi la propria scientifica unità, è quello di essenza sostanziale, ossia di sostanza, val quanto dire essere individuale ed integrato.

L'Ontologia che ha per oggetto l'essere in quanto essere debbe appunto studiare precipuamente l'essenza sostanziale siccome il solo vero e compiuto essere, e le altre entità categoriche studiarle sibbene, ma nel loro riferimento all'essenza, essendo ad essa posteriori: quindi Aristotele avverte che la perpetua ricerca, intorno alla quale si travagliarono tutti i filosofi

cosa è l'essere = si riduce a quest'altra = cosa è l'essenza. Per lui adunque ciò che merita prima di ogni altra cosa il nome di essere e di ente, è l'essenza sostanziale, che egli dice il massimo intelligibile, il primo ente, l'essere determinato ed uno, mentre le entità delle altre categorie, ad esempio la quantità, la qualità, la relazione, non sono esseri se non in virtù della sostanza, in cui sussistono e si fondano, non esistono se non per la sostanza, epperò hanno un'esistenza accidentale che Aristotele paragona al non ente, sono accidenti che partecipano dell'essere in grazia della sostanza. Questa ha perciò sulle altre categorie una priorità ed una superiorità di natura, di ragione e di tempo, sola fra tutte le altre gode di una vera ed indipendente esistenza. Or questa sostanza, essere per eccellenza, perchè determinato e concreto, è l'essere finito, è la sostanza sensibile; ecco come l'Ontologia è la scienza dei principii dell'essere finito, ossia delle cause prime della sostanza sensibile, è, in altri termini, la teorica del Derivato. Per tal modo la prima definizione, che della Metafisica aveva dato Aristotele dicendola scienza dei primi principii o delle cause prime, riman conciliata con quest'altra, che la Metafisica è la scienza dell'ente; intendendo per ente ogni entità individua e compiuta, che è la sostanza od essenza.

Posto che la Metafisica abbia per oggetto lo studio dell'essere ne' suoi primi principii o cause prime, facciamoci a svolgere la teoria di Aristotele intorno alle cause prime dell'ente, ossia i principii della sostanza individua e finita. Ricordiamo a tal uopo, che egli distinse quattro specie di cause prime o principii delle cose, e sono la causa materiale, la formale od essenziale, la efficiente detta anche motrice, e la finale. Di questi quattro principii i primi due, cioè la materia e la forma, sono intrinseci all'essere od alla sostanza, gli altri due, cioè il moto ed il fine le sono estrinseci. Anzi tutto occorre il dimandare che cosa siano nella teoria aristotelica la materia e la forma, e come costituiscano i due principii intrinseci della sostanza. L'essere individuo dotato di una sussistenza sua propria (chè tale è per appunto la sostanza o l'essenza sostanziale in senso aristotelico) è un'entità determinata, che ha in sè alcunchè di reale e di attualmente esistente e che possiede perciò tale o tal altro attributo, tale o tal altro carattere e qualità; ma ciascun essere individuo pur mentre è in sè alcunchè di reale e di attuale, ha in sè l'intrinseca possibilità di vestire nuove forme, di passare a nuove determinazioni, di acquistare certe qualità che non possiede per anco: or ciò che vi

ha di reale nell' essere, ossia l' attualità, ne costituisce la forma, e quanto vi ha in lui di possibile e di virtuale, ossia la potenzialità ne è la materia; onde egli nel duodecimo della *Metafisica*, al capitolo quinto scrive, che « i primi principii di tutte le cose sono d'una parte ciò che è primitivamente in atto, dall'altra ciò che è in potenza ».

Questi due principii intrinseci dell'essere compongono un'unità di esistenza che è la sostanza individua: essi possono bensì essere mentalmente separati e pensati l'uno isolato dall'altro, ma in natura non possono andar disgiunti senza distruggere l'entità stessa e la sussistenza dell'essere sostanziale finito. La sola materia o virtualità non può di per sè sola costituire un ente reale e compiuto; separisi infatti la materia dell'essere dalla sua forma, e non si avrà che un'entità del tutto indeterminata, possibile e virtuale e non ancora alcunchè di attualmente esistente e di reale, non ancora l'essere vero e sussistente; ecco il perchè l'universale ossia il genere comune, l'indeterminato, che è poi la materia, secondo Aristotele non esiste separato dal singolare, dall'individuo; la materia abbisogna della forma per essere qualche cosa nell'ordine ontologico, e noi svilupperemo a suo luogo questo giustissimo concetto aristotelico quando piglieremo a confutare la teorica hegeliana dell'Idealismo assoluto, che pretende di far iscaturire tutte le esistenze dall'essere meramente indeterminato e possibile, non avvertendo che il possibile abbisogna di un reale che lo tragga all'attualità e che se tutto fosse mera possibilità, non vi sarebbe realtà veruna. Che se la materia non può in natura sussistere senza la forma, questa alla sua volta vuol essere copulata colla materia a costituir l'essere finito e sensibile, che è appunto l'oggetto dell'Ontologia aristotelica; poichè se la sostanza fosse spoglia affatto di materia ossia di potenzialità e fosse mera forma, ossia atto puro, in tal caso non sarebbe più sostanza finita e sensibile, ma sostanza prima ed infinita, cioè Dio che è atto purissimo in cui nulla vi ha più di possibile e di virtuale. Così se la sostanza individuale fosse solo materia senza forma, non più sarebbe sostanza, essere vero e compiuto, ma entità indeterminatissima, essere puramente mentale; se poi fosse pura forma senza materia, sarebbe non più sostanza finita e sensibile, ma Dio stesso; mentre questi due principii, materia e forma, si appartengono mutuamente sino a formar l'unità naturale della sostanza, di cui l'uno esprime la virtualità o potenza, l'altro l'attualità. L'essere individuo poi, in cui coesistono congiunti questi due principii ontologici della materia e della forma, ossia

della universalità e della particolarità, viene appunto da Aristotele denominato σύνολον, cioè l'universale in atto, ossia il tutto, l'essere integrato.

Raffrontando fra di loro la virtualità dell'essere o materia, colla sua attualità o forma, Aristotele stabilisce che l'atto precede ed ha la priorità sulla potenza, priorità di ragione, di natura e di tempo. Poichè il virtuale non è tale se non in virtù dell'attuale, esso tende, come a suo scopo supremo, all'attualità che è la vera esistenza degli esseri, nè può venir tradotto all'attualità se non da un principio reale ed esistente in atto. Quindi è uno dei pronunciati fondamentali dell'ontologia aristotelica questo, che il mero possibile e virtuale non può di per sè e per propria sua virtù tradursi in atto, che la realtà novellamente escita dalla potenzialità potè solo essere prodotta da una realtà precedente, che quanto vi ha di reale e di attualmente esistente è causato da qualche essere già sussistente in atto e non meramente potenziale; e di qui Aristotele obbiettava contro l'idealismo platonico, che le idee essendo pure possibilità o virtualità delle cose non valgono di per sè a produrre la realtà delle esistenze senza il sussidio di un principio reale che le faccia uscire dalla possibilità, che il chiamar le idee esemplare o modello delle cose è nulla più che una finzione poetica, che la metessi o partecipazione è una parola vuota di senso; onde egli cercò di correggere Platone sostituendo l'attività ed energia della forma all'immobilità dell'idea platonica, che non può essere causa della mobilità delle cose e che essendo priva d'ogni principio di movimento non può spiegare come gli enti si formino.

Tale è la teorica di Aristotele intorno ai due principii intrinseci dell'essere, la materia e la forma. Ora posto che ogni sostanza finita accoppii in sè l'unità della materia e della forma, ossia del possibile e del reale, del potenziale e dell'attuale, sorge la dimanda se e quale sia il principio o la causa che trae la sostanza dal suo stato di potenzialità all'attualità, giacchè si è avvertito che la materia non ha virtù di muover se stessa, ma abbisogna di una forza che ne determini l'esplicamento. Ecco il problema della causa efficiente o motrice, che è causa estrinseca all'essere, mentre la materia e la forma ne sono principii o cause intrinseche. Così alla ricerca sull'essere considerato come un composto di materia e di forma si connette la ricerca sulla causa motrice, principio del cangiamento. Rilevantissima e degna di essere attentamente meditata è la teoria aristotelica del movimento o passaggio dell'essere dalla potenzialità alla attualità, dalla materia alla forma. Abbiamo veduto che Platone sollevatosi

insino alla contemplazione delle pure essenze delle cose era uscito fuori della natura vivente e rinchiusosi nel mondo immobile delle idee, da cui non gli fu più possibile ridiscendere nel mondo della moventesi realtà. Aristotele per contro si colloca fin dalle prime in seno della natura, che per lui è l'insieme delle cose che si muovono, e quivi studia il moto non solo come il fatto caratteristico della natura, ma altresì come il fatto del più alto momento, da cui la filosofia debbe pigliare le mosse per sollevarsi alla cognizione scientifica dell'essere. Che cosa è adunque il moto, ossia il cangiamento e come si compie? Abbiam notato che l'essere finito consta di materia e di forma, e che perciò in quanto è dotato di forma, possiede realmente ed in atto tale o tal altra qualità, in quanto poi ha una materia, possiede la facoltà o potenza di acquistare tale o tal altra qualità, di cui è privo tuttora, diventando ciò che non era dapprima. Quindi è proprio della sostanza finita il passare da uno stato o modo di essere ad un altro diverso, dalla materia alla forma, attuando la propria virtualità infino a che tutta l'abbia esaurita ed esplicata e tentando così di avvicinarsi a Dio che è atto purissimo scevro di potenzialità senza però mai poterlo raggiungere. Or questo passaggio dell'essere dalla materia alla forma, questo esplicarsi continuo e successivo della sua virtualità è per appunto il cangiamento o moto: gli individui mutano e si trasformano incessantemente; il cangiamento è perciò un fatto irrepugnabile che costituisce il fondo stesso dell'essere finito e la vita della natura; esso quindi importa e presuppone che la sostanza non sia tutta attuata e svolta, che non sia per anco tutto quello che può essere, ma importa ad un tempo che non si rimanga in uno stato di mera immobilità ed indeterminazione.

Il moto adunque non è nè pura potenza o materia, nè puro atto o forma, perchè la potenza, che non uscisse dalla sua indeterminazione sarebbe immobile del pari che l'atto che stesse fermo mai sempre in una precisa determinazione; è perciò necessità che il moto sia un termine intermedio fra la potenza e l'atto, e che li riunisca entrambi in sè, che sia un'attualità per così dire virtuale, ed una virtualità attuale; lo che Aristotele esprime definendo il moto per = l'attualità del possibile in quanto è possibile =. Così ogni momento del moto è un attuamento della potenza; è la potenza che diventa atto per guisa che in esso l'attualità e la virtualità, la potenza e l'atto, la materia e la forma insieme si ricongiungono e coesistono. Con questo concetto del moto Aristotele intende di risolvere le difficoltà che accamparono contro il cangiamento coloro, i quali lo

respinsero come un mero indeterminato, come un non essere, perchè non può essere risguardato nè come pura potenzialità, nè come vera realtà: Aristotele fa osservare, che il moto è una realtà ed attualità imperfetta, una realtà ed una non realtà ad un tempo, perchè essendo un transito dal virtuale al reale, non è più un mero virtuale, ma non è ancora un vero reale, sibbene la congiunzione dell'uno e dell'altro. Che il cangiamento sia attualità e non lo sia ad un tempo, Aristotele riconosce essere cosa assai strana e malagevole a comprendersi, ma pur tuttavia possibile, anzi un fatto incontrastabile.

E qui non so ritenermi dall'osservare, che questo concetto aristotelico del cangiamento, il quale riunisce in sè il virtuale ed il reale, la realtà e la non realtà, pare a primo aspetto identico col concetto hegeliano del diventare, che in sè identifica i due opposti dell'essere e del non essere; ma gli è da por mente a questa gran differenza, che mentre pel filosofo greco il cangiamento cade soltanto nella sostanza finita e sensibile, di cui è proprio il passare dalla potenza all'atto esplicando la propria virtualità, e non già nella sostanza infinita e divina che è atto purissimo o forma scevra di materia, il filosofo tedesco all'incontro applica il diventare all'essenza stessa dell'essere assoluto e primitivo, che dall'estremo della possibilità passa al massimo di realtà fino a diventar Dio. Ancora, per Hegel il possibile puro ossia il mero indeterminato si traduce nell'attualità per propria sua virtù senza bisogno di una realtà precedente che lo tragga all'atto, mentre è un pronunciato capitale della Metafisica aristotelica questo, che la materia cioè il possibile non può di per sè tradursi in forma, cioè in realtà determinata, e che la potenza vuol essere preceduta dall'atto che la esplichi tantochè la produzione e l'esistenza di nuove realtà riescirebbero ontologicamente impossibili se non vi preesistesse una realtà, come causa efficiente delle medesime. Così Hegel avrebbe tolto ad Aristotele il suo concetto del diventare, non già svolgendo, ma trasnaturando il concetto aristotelico del cangiamento per dargli una tal quale aria di originalità che sta nella negazione del principio di contraddizione. Questo principio, non che essere impugnato da Aristotele, faceva anzi parte integrante della sua teorica della materia, della forma e del cangiamento, che aveva in esso la sua base ed il fondamento. Egli enunciava il principio di contraddizione dicendo = essere impossibile che il medesimo attributo convenga e ripugni al medesimo soggetto nel medesimo tempo e sotto lo stesso rapporto (*Met.*, lib. 4°) =, e risguardava tale principio come legge

non solo degli esseri ma altresì del pensiero, dichiarando logicamente e realmente impossibile la coesistenza simultanea dei contraddittorii nella medesima sostanza, e stabilendo che fra due contraddittorii non si dà un terzo termine medio in cui si uniscano. Coloro che negano questo principio (egli avverte nel cap. 4° del libro 4° *Met.*) pretendono che sia la stessa cosa essere un uomo e non esserlo punto, e così va discorrendo. Ciascun oggetto avrebbe dunque e non avrebbe tutte le determinazioni: di tal modo la sostanza è annientata, poichè essa è un essere determinato, e tutto non è che relativo ed accidentale, perchè tutti gli attributi sarebbero suscettibili di cangiamento. Così tutti i contrarii sarebbero attribuiti alla medesima cosa, l'uomo sarebbe una trireme, Dio una muraglia.

Aristotele rimanendo fedele alla sua teorica della materia e della forma la conciliava col principio di contraddizione, avvertendo che un essere risguardato nella sua forma od entità determinata non può possedere attualmente due attributi contraddittorii *per la contraddizione, che nol consente*, ma che considerato nella sua materia o potenzialità, riunisce in potenza i due opposti, non però in atto, in quanto che mentre possiede realmente un dato attributo determinato, ha la potenza di possedere il suo opposto, il quale sebbene non sussista ancora realmente accanto al primo, è però virtualmente contenuto in questo. Sta però sempre in tutto il suo vigore il principio di contraddizione, poichè l'essere non potrebbe passare all'attualità e vestire realmente la determinazione o qualità che in esso virtualmente si conteneva senza smettere la determinazione o qualità primitiva. Ed ecco come Aristotele svolgendo il principio di contraddizione, secondo cui i contraddittorii non possono attualmente coesistere nel medesimo soggetto, veniva a compiere la sua teorica del cangiamento aggiungendo alla materia ed alla forma un terzo principio, che è la privazione, mercè il quale la sostanza non possederebbe realmente od attualmente un determinato attributo senza essere privo del suo opposto, il che è lo schietto e genuino senso del principio di contraddizione. Così a ragion d'esempio un uomo non possederebbe in atto la scienza se non fosse privo dell'ignoranza, quantunque virtualmente questa in lui inesista, potendo ricadere nell'ignoranza. Quindi ogni sostanza vorrebb'essere concepita come composta di materia, di forma e di privazione; tre principii, che insieme coesistono nell'essere sostanziale, che nel medesimo tempo possiede attualmente un determinato attributo (forma), è privo del suo opposto (privazione), e può possederlo (materia).

Il cangiamento o moto della sostanza ha un principio che lo produce, causa efficiente o motrice, ed ha uno scopo a cui tende, causa finale, tanto che quella segna l'inizio, questa il termine del movimento, ed hanno l'una per rapporto all'altra quella stessa attinenza, che la materia e la forma. La sostanza adunque non si muove nè si trasforma a caso: tutto, che accade, ha uno scopo, e questo fine, a cui è indiritto ogni movimento della natura, è un bene, e il bene sta nel massimo possibile esplicamento della potenza, val quanto dire nel raggiungere la pienezza dell'esistenza, nel che sta appunto la perfezione dell'essere. Vi ha tal essere, in cui l' attualità ha raggiunto la sua massima e pienissima perfezione; quest'essere, in cui non v' ha più nulla di potenziale perchè tutto è pienamente attuato, quest'essere, atto puro senza potenza, forma perfetta, scevra da ogni materia, è Dio. Or Dio, come puro e compiuto atto, è desso la causa motrice ad un tempo e la causa finale di tutte sostanze finite, egli è il supremo motore, che essendo da esse desiderato le fa passare dalla materia alla forma e sta come ideale supremo a cui tutte si sforzano di arrivare siccome a meta e termine ultimo di loro movimenti. La sostanza finita, attratta dal supremo motore come da essere perfettamente attuato, tende di continuo verso di lui e quindi cerca di uscire dal suo stato di imperfezione, esplicare i germi dell'essere, che in sè nasconde, e compier sè stessa, traducendo ad una determinata attualità la sua indeterminata potenzialità per mezzo del movimento, che è la tendenza della natura all'essere attualissimo assoluto. Scopo adunque e termine di tal movimento sarà il massimo possibile esplicamento della potenzialità o materia, nel che sta appunto il massimo possibile accostamento della sostanza finita alla sostanza infinita, che è forma purissima d'ogni materia, atto compiuto scevro di potenza, epperò essere sovranamente ed infinitamente perfetto. Essendo adunque Iddio, come atto purissimo, il supremo motore ed il fine supremo, per cui la sostanza finita fa trapasso dalla materia alla forma, scorgesi di qui ragione, per cui de' quattro primi principii o cause prime delle cose, la motrice od efficiente e la finale vengono considerate siccome estrinseche all'essere finito siccome quelle che risiedono in Dio, mentre la materiale e la formale si dicono intrinseche al medesimo perchè costituiscono per così dire la sua entità.

Considerando nel loro insieme queste quattro cause, che vennero infino a qui studiate in particolare, Aristotele stabilisce che esse sono siffattamente collegate fra di loro e dipendenti l'una dall'altra da significare quasi

una sola e medesima cosa e da non differire tra di loro se non pei differenti aspetti sotto cui vengono considerate. Egli riconosce una tal quale identità tra la causa formale, la finale e la efficiente o motrice essendochè tutte costituiscono la determinazione dell'essere sguardata sotto diversi aspetti: solo la causa materiale si mantiene essenzialmente distinta dalle altre tre, nè può ad esse venir ricondotta, siccome quella che è la mera indeterminazione o potenzialità dell'essere, epperò non è vero e compiuto essere in atto. Quindi Aristotele non perde mai di vista nè mai disconosce l'opposizione tra la materia e gli altri principii determinativi dell'essere.

Tale è ne'suoi fondamentali concetti delineata l'Ontologia di Aristotele. Essa ha per oggetto l'ente, non però accidentale, non meramente generico, nè universale puro, ma l'essere individuato e compiuto formante un tutto da sè, l'essere supremamente categorico, val quanto dire la sostanza, e per di più la sostanza finita e sensibile, non già la soprasensibile ed infinita: ond'è che l'Ontologia aristotelica riesce una teorica del derivato. La realtà sensibile è il punto di mossa della scienza ontologica; suo còmpito è di spiegare questa stessa realtà schiettamente tal quale ci si presenta senza punto alterarla, studiandola dietro la scorta dell'osservazione sussidiata dal ragionamento, non già costruendola *a priori* col pensiero puro e trascendentale. Ma spiegare la realtà finita e sensibile val quanto ricondurla alle supreme sue cause, a'suoi primi principii: l'Ontologia adunque vuol essere una compiuta e scientifica spiegazione de' primi principii. Or i principii primitivi dell'ente sono la forma, la materia, il moto o cangiamento ed il fine. Ogni essere sostanziale è in sè qualche cosa di determinato nei caratteri e nelle qualità che attualmente possiede; ecco la forma: può ricevere nuove determinazioni e qualità altre da quelle che già possiede; ecco la materia: passa di continuo dalla materia alla forma, dalla potenza all'atto, ecco il moto o cangiamento; tende al massimo esplicamento di sua potenzialità, al massimo di realtà possibile; ecco il fine. La teorica di questi quattro principii è tutta l'Ontologia di Aristotele; essa è spiegazione compiuta e quindi scienza compiuta, perchè non venne ommesso veruno dei principii costitutivi dell'essere.

PARTE III^a. *Teologia o Teorica del Primitivo* (Lib. 11-14).

L'Ontologia ha disaminati e discussi i principii primi dell'essere finito, ma la realtà sensibile e finita non è tutto l'essere, epperò la teorica dei

quattro principii, che è l'Ontologia, non è tutta la scienza metafisica, ma al di sopra di essa si solleva la teorica del Primitivo, ossia la Teologia, come al di sopra della sostanza sensibile e finita sta la soprasensibile ed infinita, Iddio. La Teologia aristotelica si stende dal libro undecimo infino al decimoquarto ed ultimo della Metafisica; prima però di por mano alla teorica del Primitivo, Aristotele fa nel libro undecimo un breve riepilogo di quanto venne ne' libri precedenti discorrendo intorno alla sostanza finita quasi per richiamare al pensiero del lettore i concetti ontologici ottenuti e prepararlo con ciò a nuove indagini intorno all'essere primitivo, sicchè il libro undecimo viene considerato come una propedeutica alla teorica del Primitivo e serve come di anello intermedio fra l'Ontologia e la Teologia. Nel libro duodecimo si espone e si svolge la teorica dell'essere assoluto, ossia del primo principio, che è Dio, mentre nei due ultimi libri si piglia a confutare la dottrina de' Pitagorici e de' Platonici intorno alla natura della sostanza infinita riposta dagli uni nel numero, dagli altri nell'idea. Lasciando qui da parte la critica che fece Aristotele del sistema pitagorico e del platonico su quest'argomento, passiamo senza più all'esposizione della sua teorica del Primitivo.

Aristotele collocandosi in seno della natura vivente aveva fermato il suo pensiero sul fenomeno del movimento, che è il gran fatto caratteristico della realtà sensibile e finita, e dal concetto del moto egli prende appunto le mosse per sollevarsi al concetto di un supremo motore, Iddio. Il mondo porta in sè latente il principio della forza motrice, per cui veste mai sempre tale e tal altra forma, e si determina e si modifica senza cessa nella produzione delle individualità successive e diverse che compongono l'universo. Ma il mondo non si sarebbe destato alla vita se la forza motrice che in lui riposa non avesse ricevuto la spinta: ci vuole adunque un primo motore, da cui le forze latenti della natura abbiano ricevuto il loro primitivo impulso, e questo primo motore debb'essere assolutamente immobile, perchè se egli pur si muovesse, sarebbe mosso da altre cause da lui distinte e queste alla loro volta da altre all'infinito, il che ripugna.

Dimostrata la necessità di un primo motore, Aristotele ne svolge il concetto di Dio traendolo dal concetto stesso del derivato e compiendo così la sua Ontologia per mezzo della Teologia: gli esseri finiti componenti la natura mondiale son forme accoppiate alla materia, cioè alla potenzialità, sono entità in parte determinate, in parte indeterminate, sono alcunchè di reale e di attuato, non però ancora tutto il reale, tutta l'attualità

di cui son suscettivi. Ma la natura mondiale mancherebbe per così dire del suo comignolo e della sua suprema ragione, se al di sopra di essa non vi fosse un essere primo, atto perfetto senza potenzialità di sorta, pura forma scevra di materia. Per ciò stesso che è atto puro Iddio è il sommo dell'essere, la pienezza della realtà; infatti il vero e compiuto essere risiede nella forma e non nella materia, perchè la forma sola è qualcosa di determinato, tutto ciò che non è in atto, ma solo in potenza, non è vera e reale esistenza, questa non può risiedere altrove che nella determinazione e nell'attualità: di che consegue che la perfezione e la compitezza dell'essere cresce col crescere della forma e col venir meno od estinguersi della materia, e che perciò il sommo dell'essere risiederà nella forma scevra di materia, ossia nell'atto purissimo che è per appunto Iddio. Egli è adunque un'essenza eterna, immobile, immodificabile ed inalterabile, poichè il cangiamento essendo il transito dell'essere dalla potenza all'atto è sibbene proprio delle sostanze finite e temporanee che sono miste di materia e di forma, ma non può cadere nella sostanza divina, che essendo pura forma ha una natura tutta esplicata ed attuata, è pienamente determinata nè contiene in sè veruna potenzialità non per anco tradotta in atto, sicchè essendo tutto che può essere debbe di necessità rimanere tal quale esiste. Così Iddio si solleva infinitamente al di sopra dell'universo, perchè gli esseri finiti non mai giungeranno a spogliarsi onninamente della materia ed adequare la purità della forma divina.

La teorica del Primitivo non può arrestarsi a questo punto: il concetto di Dio considerato come atto puro riesce per anco indeterminato e vago; esso abbisogna di essere concretato, poichè sorge di per sè la dimanda, in che propriamente risieda quest'atto puro, e quali caratteri debba racchiudere perchè contenga il sommo dell'essere e della realtà. È questo il massimo e più grave problema teologico, poichè ciò val quanto il dimandare qual sia la natura costitutiva dell'essere primitivo, e la teorica del Primitivo non può dichiararsi compiuta se lascia senza risposta tale domanda. In che adunque risiede l'atto puro? Nella vita, risponde Aristotele, e nell'atto più sublime e più eminente della vita, che è il pensiero. Infatti il vero e perfetto atto è quello, che è fine a se stesso, che contiene in se stesso la propria perfezione senza bisogno di riceverla dal di fuori, che perciò non esce dalla potenzialità, ma si conserva mai sempre immutabile ed il medesimo senza mai venir meno, cogliendo sempre lo stesso ed identico oggetto e non mai trapassando da questo a quello. Il

vero atto insomma non suppone nè potenza, nè fatica, nè strumento di cui si giovi per esercitarsi, nè oggetto esteriore e mutabile a cui tenda come a suo scopo. Ora siffatti caratteri dell'atto puro non si avverano che nel pensiero, in cui solo svaniscono la distinzione e l'opposizione tra il soggetto e l'oggetto. Il pensiero non è una potenza che tenda all'atto e che venga tradotta all'atto da un oggetto estrinseco, da un fine posto al di fuori di lei, ma è un'azione, che si mantien sempre la stessa senza posa e senza cangiamento e che in ciascun istante è pur sempre quella di prima, perchè immutabile ed a lei intrinseco è il proprio oggetto. L'operare della natura e delle sostanze finite non è atto puro, non è vera azione, ma piuttosto movimento che termina ad uno scopo da esse distinto ed estrinseco, qual sarebbe ad esempio l'attività dell'artefice nel costruire una macchina: come pure le diverse operazioni dell'anima e del corpo non sono atto puro perchè non hanno il loro fine in se medesime; così si studia per acquistare la scienza, che è cosa diversa dall'apprendere, si lavora e si fatica per raggiungere la felicità che è altra cosa del lavoro e della fatica; del pari il sentire è un atto cui si oppone l'oggetto sentito ed abbisogna dell'oggetto perchè esca fuori dalla potenza sensitiva.

Non così incontra del pensiero: esso solo è un atto puro, un'entelachia, come lo chiama Aristotele, vale a dire un'attività avente in se stessa la propria perfezione: esso è forma distinta affatto dalla materia, è atto che non erompe da veruna potenza, che ha in sè il proprio oggetto senza bisogno e dipendenza di oggetto estrinseco e diverso, che lo faccia uscire dalla sua nascosta virtualità. Nel pensiero cessa ogni opposizione e distinzione tra soggetto ed oggetto; l'intelligenza non riceve dal di fuori l'oggetto intelligibile, come il senso l'oggetto sensibile; ma il conoscente ed il conosciuto, il pensiero e l'essere fanno uno. L'atto puro adunque risiede nel pensiero puro, e Dio che è l'atto puro, è altresì il pensiero puro e perfetto, in cui il pensante ed il pensato si identificano insieme. Però quest'identità del pensante e del pensato ha luogo solo nel pensiero divino, che è atto puro, non già nella ragione umana, la quale anzichè atto puro è una potenza che va man mano esplicandosi ed abbisogna di oggetti intelligibili da lei distinti che la traggano all'atto e la perfezionino; mentre Iddio non è una pura facoltà di pensare, ma il pensiero stesso in atto immobile e perenne. Dio perciò è essenzialmente pensiero e nulla più che pensiero, egli è felice, ma la sua beatitudine non istà nell'agire, essendo già tutto quanto può essere, ma nel conoscere, nel pensare, non è ragion

pratica, ma ragion teoretica, il suo gaudio risiede nel suo atto del pensare; quindi egli è pienamente ed eternamente beato, perchè pensa sempre a tutto il pensabile, mentre per noi, il cui pensiero muta di continuo, la gioia non è che temporanea ed incompiuta.

Ma qual è quest'oggetto perenne ed immanente dell'intelligenza divina, che costituisce il pensiero puro? È questo l'ultimo problema, la cui soluzione chiude per così dire la teoria teologica di Aristotele, e che per la sua gravità merita di essere attentamente discussa dalla Critica. Egli consacra un intiero capitolo nel libro duodecimo della *Metafisica*, il nono, a rispondere alla dimanda, quale sia lo stato abituale dell'intelligenza divina, ed ingegnasi di dimostrare che Dio non può avere altro oggetto del suo pensiero che se stesso, e che se egli conoscesse cose diverse da lui, quale sarebbe il mondo, perderebbe la sua perfezione e felicità. Quivi egli comincia collo stabilire, che l'intelligenza divina debb'essere pensiero in atto, perchè se non pensasse nulla, se fosse come uomo addormentato, non sarebbe del sicuro la cosa oltre modo eccellente e dignitosa. Ma essa non solo debbe pensare, ma il suo pensiero non debb'essere una semplice facoltà che abbia bisogno di un oggetto o principio intrinseco che la tragga all'atto; perchè in tal caso dipenderebbe da un principio superiore che le dà l'atto; epperò non sarebbe più l'essenza ottima. Posto adunque che l'essenza dell'intelligenza divina sia il pensare, si domanda quale sarà l'oggetto di essa? O quest'oggetto sarà essa stessa, o qualche altra cosa diversa da lei, e se altra cosa da lei, questa od è sempre la stessa, o tale e tal altra. Ammettere che l'intelligenza divina abbia per oggetto cose da lei differenti, ovvero la prima cosa venuta a caso, ripugna all'eccellenza sua, perchè alcuni oggetti sono sconci e val meglio non conoscerli, e d'altronde cambiare l'oggetto del proprio pensiero sarebbe passare dal meglio al peggio, sarebbe un moto, una fatica, e la stessa mente divina ne soffrirebbe detrimento e scapito. È adunque chiaro che l'intelligenza divina non può pensare se non a quanto vi ha di più sublime e di più eccellente e che non varia d'oggetto; ma nulla vi ha di più eccellente e di più immutabile se non Dio stesso; dunque Iddio non può pensar che se stesso, e il pensiero divino è il pensiero del pensiero.

Così mentre il pensiero umano non è oggetto a se stesso, perchè apprende cose da lui differenti, e passa da tale a tal altro oggetto, il pensiero divino all'incontro comprende in sè il suo oggetto in un istante indivisibile, pensa se stesso durante tutta l'eternità, ed è perciò un atto

semplice, immutabile ed unico, in cui il soggetto pensante e l'oggetto pensato fanno uno, e si confondono insieme la suprema intelligenza ed il supremo intelligibile. Tutto questo ragionamento di Aristotele può venir compendiato nelle quattro seguenti proposizioni: 1° la Mente suprema deve essere sempre in atto di contemplazione; 2° quest'atto contemplativo deve aver per oggetto l'ottimo e quindi l'immutabile ed identico; 3° quest'ottimo non può essere che il pensiero stesso divino; 4° dunque Dio è un pensiero che pensa se stesso, ossia è il pensiero del pensiero: e tale è appunto la definizione che di Dio dà Aristotele scrivendo nel libro duodecimo della *Metafisica* al capo nono, che il pensiero è il pensiero del pensiero. Così, muovendo dal fatto del movimento della natura, egli erasi sollevato al concetto di Dio come supremo motore; quindi scrutando la natura di questo primo principio lo concepì come atto puro, e concretando questo concetto, ripose l'essenza dell'atto puro nel pensiero e l'essenza del pensiero puro nel pensiero avente per oggetto se stesso, ossia nel pensiero del pensiero, in cui conchiuse il concetto definitivo di Dio. Questo primo principio poi Aristotele dimostra non poter essere che un solo, arguendolo dall'ordine e dall'armonia dell'universo; ond'egli chiude la sua teorica del Primitivo con quel verso di Omero: Non buono è il reggimento dei più: un solo sia il reggitore.

Quale sia la teorica del Derivato e la teorica del Primitivo di Aristotele l'abbiamo or ora veduto. A compiere l'esposizione del sistema metafisico da lui professato rimane ad esporre la dottrina dei rapporti che egli stabiliva tra questi due termini ontologici, il Derivato ed il Primitivo, il mondo e Dio. Sollevandosi dalla contemplazione degli esseri finiti insino all'essere infinito, egli aveva concepito Iddio siccome il supremo motore che muove tutto l'universo; e questo concetto di Dio risguardato siccome motore primo ed unico della natura compendia in sè tutta la dottrina aristotelica intorno al rapporto tra il Primitivo ed il Derivato. Ma Dio non è egli atto puro, epperò immobile in virtù di sua stessa natura, essendo eternamente assorto nell'immutabile contemplazione di un medesimo ed identico oggetto, cioè di se stesso? E se sta essenzialmente immobile in se stesso, come mai potrà muovere il mondo senza uscire dal suo assoluto riposo? Come si concilia insomma il movimento divino del mondo coll'immobilità del principio motore? Cercando di sciogliere questo grave problema, Aristotele svolse una teorica che, sebbene non possa essere menata buona dalla Critica, non manca però di originalità, e me-

rita di essere studiata e convenevolmente apprezzata. Iddio è sommo Bene, e come tale essendo il fine supremo dell'universo, muove tutta la natura senza esserne mosso egli stesso alla sua volta. Poichè è proprio del bene il destar desiderio ed amore di sè in tutti gli esseri che l'appetiscono: nel mondo sensibile l'oggetto del desiderio e dell'amore attrae a sè il soggetto che desidera ed ama senza riceverne influenza di sorta. Or Dio che è Bene sommo ed infinito attrae a sè il mondo come calamita il ferro: ogni essere lo ama e lo desidera, tutto tende e si muove verso di lui, ed è come oggetto di desiderio e di amore che il Bene supremo muove ogni cosa. La sua azione motrice è una semplice attrazione; la natura, intelligente e piena d'amore, aspira a Dio come a suo scopo finale, e quest'aspirazione continua, incessante di tutto l'universo al primo principio costituisce l'unità, la bellezza, l'armonia della natura. Aristotele con una bella immagine ci mostra il cielo e la terra sospesi a Dio, siccome a loro supremo centro di attrazione, tantochè non vi ha pure un sol essere in tutto l'immenso universo, che non senta la sua possente azione: di tal modo la natura tutta forma, per così dire, un'immensa scala, dove stanno gerarchicamente collocati gli esseri mondiali; all'infimo gradino di essa sta la materia, siccome quella che, essendo indeterminata, sente meno l'impero del supremo motore e n'è lontanissima; alla cima di questa scala sta il pensiero puro e perfetto; fra questi due estremi della materia pura e del puro pensiero giace la natura mista di materia e di forma, la quale esplicando i germi di vita in lei racchiusi, e svolgendosi in forme sempre più perfette di esistenza va man mano e con passo lento, ma sicuro, percorrendo i diversi gradi dell'essere, elevandosi dalla semplice ed incomposta materia insino al pensiero supremo.

Abbiamo detto, che Dio muove il mondo per attrazione, perchè essendo Bene assoluto è oggetto di desiderio e di amore a tutte cose. Ma questa divina attrazione è dessa una vera ed efficace azione che da Dio trapassi nel mondo da lui mosso e gli comunichi qualche cosa di sè? La natura riceve essa dal motore supremo qualche nuova entità che non avesse da prima, e deve forse a lui la sua propria esistenza, e le determinazioni o forme dell'esistenza stessa? In altre parole, Iddio operando sul mondo come fine supremo, come bene assoluto, è forse per il mondo principio di essenza, di forma, di esistenza, come lo è del movimento? Il pensiero di Aristotele intorno a questi gravi problemi concernenti il rapporto di origine, di natura e di fine tra il mondo e Dio emerge chiaro ed aperto.

dallo spirito e dal contesto della sua dottrina metafisica. Il Dio di Aristotele è onninamente segregato ed isolato dal mondo; è un essere affatto solitario ed estramondano chiuso immobilmente in sè, assorto nella contemplazione di se stesso, che non conosce, non desidera, non ama altro oggetto che se stesso, nè si trova in contatto con verun altro essere che con se stesso. Egli non ha col mondo nessun vero ed efficace legame; il mondo non gli deve la sua origine, non la sua forma, non la sua essenza: che più? Dio è siffattamente segregato dal mondo che nol conosce nemmeno, e non conoscendolo nol governa neppure; egli lo muove, ma senza stabilire con esso verun rapporto di azione; egli è causa finale dell'universo, ecco l'unico suo rapporto, ma non ne è la causa efficiente, non creatrice, non trasformatrice, non provvida, nè ordinatrice.

Platone aveva bensì ammessa esistente *ab aeterno* la materia, ma in uno stato informe, disordinato, indeterminato, epperò aveva concepito Iddio come causa efficiente, se non creatrice, almeno ordinatrice di essa materia, come artefice sovrano che operando sopra di lei l'ha trasformata ed abbellita traendone l'ordine e l'armonia dell'universo; aveva concepito Iddio, non solo come forza ordinatrice del mondo, ma come provvidenza che governa tutto l'universo in generale ed i singoli esseri in particolare. Nulla di tutto questo in Aristotele. Per lui non vi ha caos primordiale, da cui sia uscito il cosmo per opera divina; non vi ha moto cieco e sconvolto che abbisogni di una mano suprema che lo ordini e lo componga: tutto in natura è per se stesso, tutto esiste eternamente, necessariamente, con ordine: la materia è sempre esistita, ma ordinata, determinata, non già informe ed indeterminata, poichè la materia non può sussistere un solo istante separata dalla forma, e per questa unione necessaria ed eterna della materia e della forma gli individui della natura esistono in sè e per sè senza bisogno di un principio supremo ed assoluto che abbia loro data l'esistenza e gliela conservi. A rendere ragione dell'origine, del moto e dell'essenza sostanziale degli esseri mondiali Aristotele non reputa necessario risalire ad una causa superiore e distinta dal mondo stesso; tale ragione egli la trova nell'idea stessa della natura, e solo a spiegar l'ordine, l'armonia, il bene che risplendono nell'universo egli reputa necessario un Dio come fine supremo di tutte cose. Del resto, il mondo è eterno e necessario, ha sempre esistito e sempre esiste in uno stato organizzato, con le sue forze e con le proprie sue leggi; esso si determina, si trasforma e si modifica di per sè, ha in se stesso il prin-

cipio del suo moto, la forza motrice. È bensì vero che la natura tutta tende a Dio, come a Bene supremo, ma non è Dio che le dia il moto, l'essenza, la forma e la vita; tutte queste cose essa le debbe già possedere in sè, poichè non potrebbe aspirare verso il bene supremo, desiderarlo, amarlo, se non fosse già di per sè mobile ed attiva. Iddio adunque non è causa efficiente e creatrice del moto, ma solo causa impulsiva che scuote le forze motrici preesistenti in seno alla natura, non è che forza attrattiva riposta nell'essenza stessa del Bene, in virtù del quale le forze assopite si risvegliano e si pongono in esercizio.

Così Dio ed il mondo non hanno fra di loro verun rapporto di unione intima ed operosa: essi rimangono non solo distinti, ma separati fra loro da un abisso. Dio pensa se stesso, ecco tutto per lui; il mondo va da sè senza Dio, a cui non deve nè origine, nè movimento, nè essenza, nè forma: gli esseri mondiali hanno insita in sè da natura e non comunicata da Dio la forma dell'esistenza, e questa forma si perpetua e si rinnova eternamente dall'uno all'altro essere nella propagazione della specie, e la natura tutta non cesserebbe di esistere e di propagar la vita a nuovi esseri anche senza che esistesse Iddio, solo che mancherebbe di fine a cui tendere, ed a cui, come a sommo Bene, commisurare la propria perfezione; epperò Iddio, sebbene non sia per gli esseri dell'universo principio della loro esistenza e della loro essenza, è però fine e termine supremo a cui tendono tutte le entità finite senza mai poterlo pienamente raggiungere, è Bene assoluto, che attrae a sè l'universo senza punto conoscerlo, essendochè il mondo abbisogna di uno scopo, e questo non può essere altro che il sommo Bene, Iddio. Con ciò Aristotele, de' tre distinti problemi relativi al triplice rapporto di origine, di natura od essenza e di fine fra il mondo e Dio, avrebbe solo cercato di risolvere quest'ultimo, disconoscendo affatto gli altri due.

Critica di Aristotele.

Dalla rapida esposizione che abbiamo fatta della dottrina di Aristotele agevolmente si rileva, come la sua teoria metafisica sia intimamente connessa colla sua teorica del metodo. Epperò conformando la nostra critica all'ordine stesso seguito nella esposizione, noi piglieremo ad esaminare da prima brevemente la metodologia di Aristotele, passando poscia a discutere il valore del suo sistema metafisico.

Nel corso delle nostre lezioni più volte ci venne avvertito che dal metodo filosofico dipendono in gran parte le sorti di una dottrina metafisica, e che solo dal felice connubio dell'osservazione e del ragionamento può germinare una soda e compiuta teorica speculativa. Ora se si raffronta la metodologia aristotelica con quella delle scuole filosofiche precedenti, la Critica non può a meno di non riconoscere la superiorità del concetto metodologico di Aristotele su quello degli altri filosofi, ed il notevol progresso a cui egli condusse questo punto cotanto rilevante del sapere filosofico. E veramente la scuola jonica disconoscendo affatto la necessità del ragionamento speculativo per la costruzione del sapere filosofico aveva chiesto alla sola facoltà dell' osservazione e dell' esperienza la soluzione del problema metafisico, ruinando così in un grossolano ed irrazionale empirismo; la scuola eleatica per contro ponendo in lotta l'osservazione col ragionamento sacrificò quella a questo, smarrendosi così nell'estremo opposto di un chimerico ed astratto idealismo. Platone riconobbe sibbene la necessità di entrambe queste due facoltà conoscitive siccome due momenti costitutivi del metodo filosofico; ma invece di armonizzarle fra di loro per mezzo di un vero vincolo di continuità e di intiera compenetrazione fece procedere il pensiero dall'osservazione alla speculazione in modo affatto meccanico e quasi a dire saltuariamente, considerando l'esperienza siccome un fuor d'opera nell'elaborazione del sapere speculativo e niegandole ogni efficacia e valore scientifico.

Aristotele spiegò del metodo filosofico un concetto ben più compiuto e chiaro che non quello di tutti i filosofi che lo precedettero: egli non solo fece luogo ad entrambe le facoltà conoscitive dell'osservazione e del ragionamento, ma (ciò che non aveva fatto Platone) le volle conciliate insieme in un felice accordo per mezzo di un vincolo di vera continuità e comunicazione interiore, e non di mera successione esteriore; per lui l' esperienza non può far senza della speculazione razionale, ma questa alla sua volta non può passarsi di quella. Epperò egli mostrò di avere coscienza del vero metodo speculativo alloraquando riconobbe che la scienza, essendo in parte universale, in parte particolare, debbe, a voler essere intiera e compiuta, studiarsi a sciogliere il problema di conciliare ad armonica unità la dualità dell'empirico e del razionale, del sensibile e dell'intelligibile, e conseguentemente dell'osservazione e della speculazione. Quindi, mentre per Platone il mondo della realtà, quale è dato dall'osservazione e dall' esperienza, è sibbene il punto di mossa del pensiero

umano, ma vuol essere tantosto dalla ragione dimenticato per dare luogo al mondo delle idee, che è il vero e solo oggetto di scienza, Aristotele invece muove dalla realtà, nè mai l'abbandona interrogandola attentamente e cercando di comprenderne l'intimo significato per mezzo della ragione speculativa sorretta mai sempre da un'attenta e fedele osservazione. Ad Aristotele adunque spetta il merito di avere egli pel primo fermato il vero e compiuto concetto del metodo filosofico, volendo rispettate del paro e conciliate insieme l'osservazione e la speculazione, unica via questa di scansare i due estremi di un cieco empirismo e di un astratto idealismo. E veramente la realtà va studiata non nelle cellette del nostro cervello, ma nel gran libro dell'universo, non ideata *a priori*, nè costrutta su forme preconcette soggettive, ma concepita ed appresa nella sua oggettiva natura; spiegata per mezzo di principii a lei intrinseci e proprii che la manifestano, non già per via di principii ad essa estrinseci, quali sarebbero le idee platoniche, le quali per essere affatto straniere alle reali esistenze non ci possono disvelare i secreti della realtà, e nulla ci apprendono intorno ad essa. L'esperienza somministra alla scienza metafisica la materia di cui si elementa, la ragione speculativa vi imprime la forma; ecco il concetto fondamentale della metodologia aristotelica, concetto improntato di una grande verità, che verrebbe a significare che la speculazione debbe lavorare intorno ai dati stessi dell'osservazione e del pensare comune, esplicandone i germi e trasformandoli in elementi scientifici, non però trasnaturandoli, sicchè l'oggetto dell'una permanga sostanzialmente identico con quello dell'altra.

E qui non posso a meno di toccare di una gravissima difficoltà, la quale sorge da questo concetto fondamentale del metodo filosofico, e che mentre conferma vieppiù le attinenze che intercedono tra la dottrina metodologica e la teorica metafisica, ne giova altresì ad apprezzar vie meglio la metodologia aristotelica. Se tra l'osservazione e la speculazione vi corre un vincolo di continuità così intimo e profondo, che l'oggetto dell'una sia sostanzialmente identico con quello dell'altra, sicchè la ragione speculativa trasformi soltanto i dati dell'esperienza senza punto mutarne l'intrinseca natura e somministri questa la materia alla scienza, quella la forma, in tal caso Iddio, oggetto della speculazione, sarebbe nulla più che l'universo sollevato per così dire alla sua più sublime potenza, e l'universo alla sua volta, oggetto dell'osservazione, sarebbe esso stesso un Dio, ma limitato e ridotto alle anguste proporzioni dell'essere finito; lo

che è pretto panteismo. Se poi per iscansare uno scoglio così fatale s'interpone tra la natura di Dio e quella dell'universo tale un abisso, che nessuna generalizzazione dell'esperienza valga a valicarlo, sicchè nulla vi sia di comune tra l'essere divino e l'essere più sublime del creato, allora il pensiero non procede più dialetticamente, ma salta di piè pari dal mondo a Dio, e vien meno quel legame d'intima continuità tra l'osservazione e la speculazione, in cui abbiamo riposto il vero concetto del metodo filosofico. Nell'un caso adunque per conciliare ad armonica unità la dualità delle facoltà conoscitive si rovescia nel panteismo trasformando il mondo in Dio e mantenendo sostanzialmente identico l'oggetto dell'una di esse con quello dell'altra; nell'altro caso si rompe l'armonia tra l'osservazione e la speculazione separandone gli oggetti e conseguentemente i due momenti del processo metodico ad essi corrispondenti. Io reputo che siffatta difficoltà possa venire agevolmente risolta ove ci facciamo un giusto ed adeguato concetto dell'indole costitutiva delle due facoltà conoscitive di cui discorriamo. A mio avviso, la facoltà dell'osservazione e del sentimento è quella stessa che abbiamo altra volta denominato pensare comune, e la facoltà della speculazione o del ragionamento si converte col pensare metafisico e speculativo; di che ne segue che esse due facoltà non si distinguono in ciò, che l'una abbia per oggetto il mondo, l'altra Iddio; esse apprendono entrambe la realtà finita e la infinita nel loro insieme, con questo divario però che la facoltà dell'osservazione e del sentimento, cioè il pensare comune, coglie la realtà in modo intuitivo e vago e quasi per via di un cotal oscuro presentimento, mentre la facoltà della ragione speculativa, ossia il pensare metafisico, la apprende sotto forma scientifica, chiara e determinata. Di tal modo riman fermo quel che abbiamo stabilito, che la speculazione non fa che trasformare i materiali dell'osservazione convertendo in concetti scientifici e razionali le vaghe e malferme intuizioni del pensiero comune, e pur mentre rimangono conciliati i due momenti del metodo filosofico, si scansa il panteismo per ciò, che non si trasforma il mondo in Dio, quasi che il mondo fosse esclusivo e proprio oggetto dell'osservazione, Dio poi esclusivo e proprio oggetto della speculazione, ed il pensiero passando dal primo al secondo momento del processo metodico, convertisse il concetto cosmologico in concetto teologico: secondo il nostro modo di vedere il mondo e Dio vengono entrambi appresi dal sentimento, e la speculazione esplica e compie la cognizione implicita e confusa che se ne aveva nel periodo intuitivo del pensare comune.

Aristotele ha egli intesa nel modo or ora indicato la conciliazione di questi due atti fondamentali del pensiero nel processo metodico? Io non oserei affermarlo ricisamente, anzi parrebbe, che sebbene egli avesse riconosciuta la necessità di conciliare nell'unità organica della scienza la dualità dell'elemento empirico e del razionale, le sue idee su questo punto così rilevante non abbiano raggiunto una forma stabile e definitiva. Tuttavia se si avverte che egli fa tal fiata rientrare l'uno nell'altra il sentimento e la ragione, che egli ammette un sentimento non solo delle cose materiate, ma altresì del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, che il sensibile e la sensazione, da cui egli fa iniziare la scienza, vengono da lui intesi ora in senso ristretto, ora in senso più esteso, fino a chiamare talvolta intelletto o ragione una certa maniera di sentire, se da ultimo si pon mente a quella sua fondamentale sentenza, che l'esperienza ci dà sibbene il fatto, ma la scienza sola ci apprende il perchè del fatto e la sua ragione spiegativa, avremo fondato argomento di pronunciare che Aristotele presentì almeno, se non pose nella debita luce, la verità di cui abbiamo fatta parola, cercando modo di contemperare ad armonico accordo i pronunciati del sentimento e dell'esperienza con le speculazioni della ragione e di scansare i due estremi dell'empirismo e del razionalismo puro. Il Vacherot nella sua *Storia critica della scuola di Alessandria* (t. I, pag. 73 e seg.) facendo una breve esposizione critica della Metafisica di Aristotele, gli muove rimprovero di avere chiesta tutta la scienza e del mondo e di Dio dalla esperienza, sebbene rischiarata dalla ragione: finchè si tratta di conoscere la realtà sensibile e finita e costrurre la teorica del derivato, l'esperienza sola illuminata dal ragionamento può rivelarne i secreti e giovare all'intento, ed il Vacherot ammirando la vastità e bellezza dell'Ontologia di Aristotele riconosce che egli deve la sua teorica cosmologica alla virtù del suo metodo empirico-razionale e che l'attenta contemplazione della natura fu dessa che lo sollevò alla scoperta di una formola comprensiva dell'universo: ma quanto alla teorica del Primitivo, il Vacherot sentenzia che « il genio d'Aristotele si è lasciato dall'esperienza rinserrare in un angusto e falso concetto della natura di Dio e de' suoi rapporti col mondo ». Finchè si tratta, egli dice, della realtà finita, l'esperienza guidata dalla ragione soccorre al bisogno; ma quando è questione del principio assoluto e supremo delle cose, l'esperienza debbe cedere il posto alla ragione: la speculazione non può giungere a Dio per mezzo di astrazioni tratte dall'esperienza; la natura di Dio va concepita

a priori, non indotta, nè dedotta dai dati dell'osservazione; ora il Dio di Aristotele non è una pura concezione della ragione, ma un vero astratto, un'induzione prodigiosamente sottile dell'esperienza sussidiata dalla ragione; e siffatta teorica del Primitivo è viziata per ciò appunto che è falsato il metodo teologico di Aristotele, che volle attingere la cognizione scientifica di Dio da quello stesso metodo empirico-razionale, da cui aveva felicemente derivata la cognizione scientifica del mondo. Tale è l'appunto che muove il Vacherot alla metodologia aristotelica; ma l'appunto a noi pare infondato per le osservazioni che siam venuti infino a qui facendo in proposito: anche noi siamo d'avviso che la Teologia aristotelica sia in molti punti falsata, ma la causa dell'errore va cercata altrove e non nel metodo.

Facendoci ora a disaminare il valore del sistema metafisico di Aristotele, giova che diciamo alcunchè del suo concetto definitivo della Metafisica. Carattere essenziale ad ogni scienza speciale è l'unità, e quest'unità le debbe provenire dall'unità stessa dell'oggetto, intorno a cui essa si travaglia. Ora la Metafisica, quale Aristotele l'ha concepita ed ideata, attinge essa dal proprio oggetto quella forma di unità, senza della quale non può pretendere al titolo rigoroso di scienza? Noi abbiamo veduto che Aristotele concepisce la Metafisica prima come sapienza, poi come filosofia, da ultimo come Teologia o filosofia prima, e che dietro a questo triplice concetto l'ha definita primamente come la scienza delle cause prime o de' principii, secondamente come la scienza dell'ente in quanto ente; terzamente per la scienza della sostanza prima ossia di Dio. L'unità della scienza non può aversi se non a condizione che si possano ricondurre a logica unità le tre definizioni date della Metafisica, sicchè esprimano lo stesso ed identico oggetto, sebbene sotto forme diverse. Ora, se si raffrontano fra di loro le prime due definizioni, è agevole il rilevare come esse si identifichino insieme e si riducano sostanzialmente ad una sola, essendochè i primi principii o le cause supreme degli esseri si convertono nell'ente in quanto ente; ma la cosa riesce assai malagevole, per non dire impossibile ove si tratti di identificare la seconda colla terza definizione, posciachè se per *ente in quanto ente* s'intende l'essere universalissimo e comune, spoglio d'ogni determinazione, io non veggo modo d'identificarlo colla sostanza prima, cioè Dio, che è per opposto l'essere singolarissimo e sommamente individuato, ricco di tutte le determinazioni positive ed infinite.

Questo profondo divario tra l'ente indeterminatissimo e Dio venne già rilevato da un celebre critico peripatetico, Francesco Patrizio, il quale

ragionando della Metafisica di Aristotele così scrive: « chi dice Dio, non
» dice già tutti gli enti, ma un ente a parte, un ente che nell'ordine degli
» enti è il primo e migliore, un ente che tiene il primo e il più gran
» posto, e che è principio e causa degli altri. Invece chi tratta dell'ente
» in quanto ente, non tratta già propriamente di Dio; s'occupa di altro.
» Giacchè chi dice *ente in quanto ente* abbraccia così le prime e più
» eccellenti sostanze, come le naturali e le sensibili e le matematiche ed
» ogni altra cosa, che si comprenda sotto gli altri predicamenti. L'ente
» adunque in quanto ente s'applica a tutti i generi degli enti: l'ente primo
» invece è esso stesso uno ne' generi degli enti: della scienza che tratta
» quello, si può dire che non si circoscriva a nessun genere, e spazii
» sopra tutti; ma della scienza che tratta questo si deve dire come d'ogni
» scienza particolare, che si circoscriva, si riservi per oggetto del suo
» studio un genere dell'ente (*Discus. perip.* VIII, pag. 68) ». Posta adunque
questa radical discrepanza tra l'ente indeterminatissimo e Dio, è chiaro
che l'unità della scienza metafisica n'andrebbe offesa, siccome quella che
si radicherebbe sopra un concetto dualistico, e sarebbe così scissa in due
teoriche separate, l'ontologica cioè e la teologica, ciascuna delle quali forma
un tutto da sè. Aristotele aveva assegnato alla Metafisica, siccome suo
carattere primario e supremo l'universalità; ora, se la Metafisica può
dirsi universale in quanto è la scienza dell'ente comunissimo e generalissimo, tale non può più chiamarsi ove le si assegni per oggetto l'ente
singolarissimo e determinato, che è Dio. In che modo l'universale s'individua e sussiste nel singolare? Ecco la gran questione che Aristotele
doveva risolvere per mantenere l'unità e la coerenza logica del suo concetto metafisico, questione che affaticò tutte le menti degli Scolastici allora
che disputavano intorno agli universali se sussistano in sè o ne' singolari,
se in Dio o fuori di Dio. Aristotele lasciò insoluto siffatto problema, onde
non solo lasciò sussistere un dualismo nel seno della scienza metafisica,
ma non seppe schermirsi da quelle stesse difficoltà che egli accampava
contro la teoria platonica degli universali.

Questo dualismo del concetto metafisico aristotelico, che abbiamo or
ora notato, venne riprodotto dalla metafisica scolastica e perpetuato fino
a' dì nostri, costumandosi tuttora sulle tracce di Giovanni Duns Scoto e
di Wolfio di dividere o dirò meglio scindere la Metafisica in due separate teoriche, che sono l'Ontologia, avente per oggetto l'essere astrattissimo od indeterminato, ed in Teologia che intorno alla sostanza singolare

suprema, cioè Dio si travaglia. Però è degno di essere ricordato il tentativo che facevano gli Scolastici per salvare la scienza metafisica da quel dualismo a cui Aristotele l'aveva condannata, e mantenerle quell'universalità scientifica che egli le aveva assegnato siccome suo carattere proprio e supremo. A provare l'identità dell'ente universalissimo ed indeterminato con la sostanza divina, la Scolastica concepiva Iddio siccome l'essere fuori di tutte le categorie, epperò dotato della suprema universalità; ma siccome un Dio siffatto non era del sicuro il Dio del cristianesimo, perchè veniva ridotto a nulla più che una mera astrazione destituita di realtà, quindi per accordare il suo concetto teologico col dogma cristiano la Scolastica usciva in quella celebre sentenza, che Dio è *eminenter* tutte le cose, credendo così di aver fatto di Dio l'essere universalissimo in quanto contiene unificate nella sua semplicissima essenza le essenze eterne di tutti gli esseri finiti, e di avere con un avverbio *eminenter* posta in salvo la purezza e dignità della sostanza divina dal contatto delle imperfette e difettose sostanze finite. Ma noi vedremo a suo luogo, che questo concetto di Dio risguardato siccome il contenente supremo di tutte le essenze delle cose non ha verun fondamento razionale, che Iddio non è già universale perchè sia *eminentèr* tutti gli esseri, ma perchè tutti li fece sussistere traendoli dal nulla, sicchè la sua universalità non è intrinseca al suo essere, ma estrinseca radicandosi nella virtù del suo atto creativo, che si estende a tutte cose, a tutte le esistenze. Ed è veramente a stupire come la Scolastica, che pur si teneva stretta al dogma cristiano fino a sacrificargli tal fiata il suo venerato maestro Aristotele quando le riesciva impossibile il conciliarlo con esso, non abbia saputo attingere dal Cristianesimo stesso il concetto dell'atto creativo, e derivarne la soluzione del gran problema, di cui discorriamo, e che pure è il massimo problema fondamentale della Metafisica, perchè tocca i supremi rapporti tra Dio e la realtà universale (1). Ed ecco, per dirlo qui di passaggio, come la questione critica che ci eravamo proposta intorno al concetto che Aristotele espresse della Metafisica, per quantunque umile e poco rilevante abbia

(1) I moderni panteisti tedeschi risolvono in modo tutto loro proprio questi problemi. Il loro Assoluto è l'essere universalissimo ed il singolarissimo, ma in due momenti diversi: da prima è l'idea cioè l'essere nulla, l'ente in quanto ente, l'indeterminatissimo, il massimo degli universali; da ultimo Dio, cioè il singolarissimo, determinatissimo. In che modo dal mero indeterminato, cioè da un nulla di realtà sorge il massimo di realtà, Dio? È questo il mistero, di cui non ci svelaron per anco l'arcano.

potuto sembrare a prima giunta, pure nasconda in sè il più grave ed arduo problema, che la Metafisica abbia mai a risolvere, quello cioè che riguarda le relazioni tra il Primitivo ed il Derivato.

Il Rosmini cercò di scolpare la Metafisica aristotelica dalla duplicità di concetto, che noi le abbiamo appuntato, così scrivendo: « L'Essere » è considerato da Aristotele sotto due riguardi, o come atto puris- » simo, o come potenza. Come atto purissimo è il primo ente, Dio. » Come potenza è l'essere comunissimo, non sostanza, e non separato » dalla natura. Ora ciò che è in atto e ciò che è in potenza, dice Ari- » stotele, appartiene allo stesso genere. Ogni scienza ha per oggetto suo » un genere. La filosofia prima dunque ha per oggetto l'ente come ente, » sia questo considerato in atto, o in potenza. Tratta dunque di Dio e » dell'essere comunissimo; e riducendosi all'essere come essere tutte le » cause, c'è una scienza sola di tutte le cause, non meno nell'ordine » della Mente, cioè nell'ordine logico chè nell'ordine fisico, cioè nell'ordine » della natura (*Arist. esp.*, pag. 659) ». Queste osservazioni non bastano a conciliare la dualità che abbiamo notata nella Metafisica di Aristotele, la quale non può godere di unità scientifica se non a condizione di studiare un unico oggetto. Ora Rosmini stesso confessa che questa unicità di oggetto non ha luogo, poichè dopo di aver mossa la domanda, come Dio e l'universale siano un unico oggetto, risponde: « Ecco quello che » Aristotele non dice che oscuramente, e dove sta pure il nodo della » dottrina » (op. cit., pag. 641).

La critica da noi fatta del concetto metafisico di Aristotele si fonda sul supposto che l'ente da lui assegnato ad oggetto dell'Ontologia sia l'ente indeterminatissimo ed astratto, che nella sua suprema generalità si predica di tutte guise di esseri vuoi finiti, vuoi infiniti; ma dall'esposizione fatta della Metafisica di Aristotele apparisce che l'ente quale egli lo concepisce non è la suprema entità categorica comune a tutte cose ed applicabile a Dio del paro che a ciascun essere mondiale, ma l'essere individuato e completo, l'esistenza determinata e sussistente, val quanto dire la sostanza sensibile e finita, qualunque poi sia la specifica sua natura, per cui apparisce tale o tal altro essere mondiale. Tuttavia, sebbene l'ente venga inteso in questo secondo senso assai differente dal primo, non cessa per ciò quel dualismo che abbiamo rimproverato alla Metafisica aristotelica, ma ricomparisce sott'altra forma: poichè, posto che l'ente intorno a cui si travaglia l'Ontologia, sia la sostanza finita risguardata nelle sue cause

prime o ne' suoi principii supremi, e che perciò l'Ontologia si converta in una Teorica del Derivato, rimane pur sempre a risolvere la questione, se e quale vincolo ontologico v'interceda fra Dio e il mondo, fra il Primitivo ed il Derivato, questione che non avendo ricevuto da Aristotele soluzione di sorta, è cagione per cui le due parti, in cui ha bipartito la sua Metafisica, l'Ontologia e la Teologia, permangono due teoriche scisse l'una dall'altra, e tolgono alla Metafisica la sua scientifica unità.

Venendo ora a disaminare più dappresso il valore della Metafisica aristotelica in ciascuna delle due sue parti, la Critica scopre nell'Ontologia tanta semplicità ed originalità di concetto, tale un sapere profondo, rigoroso e sodo, ed una teorica del finito così ben concepita, che ben si può asserire col Vacherot (op. cit. t. I, p. 72) che Aristotele non ha solo svolta e perfezionata la scienza della natura, ma l'ha creata.

Infatti la scuola jonica si sforzò di comprendere le ultime ragioni della realtà finita col solo mezzo dell'esperienza sensibile e dell'osservazione esterna, ed il tentativo andò a vuoto; invece di una scienza ragionata e riflessa si ebbe un cieco empirismo e nulla più. La scuola italica e la eleatica chiesero al solo ragionamento puro il supremo perchè delle cose, ed invece di una vera e soda scienza non si ebbe che un tessuto di astrazioni e si riuscì alla negazione stessa di quel mondo, che si voleva spiegare. Platone medesimo, sebbene avesse fatto luogo alla duplicità dell'osservazione e del ragionamento puro, abbandonò la realtà finita siccome indegna di essere oggetto di speculazione e di scienza per rifugiarsi nel mondo delle idee, e la sua Dialettica, opera della sola ragion pura, è piuttosto una negazione che una vera spiegazione razionale della natura creata. Scienza rigorosa e verace del finito non vi era, nè vi poteva essere, perchè vi mancava il vero e compiuto metodo filosofico; non si era pervenuto ad una ferma teorica del derivato perchè non si era per anco segnata la via per giungervi. Aristotele seppe con acuto e penetrante pensiero risalire insino all'origine prima di tali errori, scoprire la causa degli infelici tentativi fatti infino allora per costrurre la scienza della natura, ed additarne ad un tempo il riparo. Non osservazione scompagnata dal ragionamento puro; non ragionamento disgiunto dall'osservazione; osservare la realtà e ragionare di poi intorno ai dati dell'osservazione, elevandoli alla dignità di concetti scientifici e razionali senza punto trasnaturarli; tale è il vero e compiuto metodo filosofico, con cui Aristotele seppe sollevarsi ad una profonda ed originale teorica del derivato, sconosciuta per lo innanzi.

Fedele al suo metodo osservativo-razionale egli interroga sagacemente la natura, e facendo tesoro de' responsi che ne ottiene, si fa a lavorarne la scienza sommettendoli alla riflessione ed al ragionamento. Egli osserva con occhio vigile ed attento la realtà, la contempla sotto tutti i suoi molteplici e svariati aspetti, ne indaga successivamente gli elementi costitutivi, le proprietà, le tendenze, il moto, e ne compone una teorica, in cui la speculazione mantiene un felice accordo coll'esperienza pur mentre si solleva al di sopra di essa nel mondo della scienza, non creando *a priori* la realtà, ma spiegandola quale l'osservazione gliela pone davanti.

La sua teorica de' quattro principii è la più semplice e la più giusta formola spiegativa dell'universo creato, e direi altresì la più compiuta se avesse riconosciuto il vincolo di creazione tra il derivato ed il Primitivo: non vi ha essere nella natura che non trovi in essa la sua ragione ontologica; non parte della realtà che sfugga alla sua comprensione o le dia una smentita. La natura non contiene e non dà che individui; e dall'individuo appunto, ossia dalla sostanza, siccome da vero e compiuto essere Aristotele piglia le mosse, e non già da quelle entità astratte, da quegli universali generici che non hanno in sè veruna realtà effettiva, epperò non possono condurre che ad un sapere chimerico ed illusorio. Riconosciuta la sostanza individua siccome la sola vera realtà, qual è il fenomeno costante, con cui essa manifesta se medesima e si dispiega alla contemplazione del filosofo? Il cangiamento. Tutto in natura si muove e si trasforma senza posa: spirito e materia, corpo ed intelligenza, uomo e bruto, individuo e società, governi e nazioni, tutte insomma le esistenze finite vanno soggette a questa gran legge dello sviluppo e del cangiamento; la natura vive, e la vita sta per appunto nel moto, nel passaggio dall'uno all'altro modo di esistere, nel rivestire di sempre nuove forme l'esistenza. Aristotele fermò attento il suo sguardo intorno a questo gran fatto del cangiamento, e mentre Platone l'aveva pressochè disconosciuto abbandonando la realtà finita per rinchiudersi nell'immobilità dell'idea, egli si collocò fin dalle prime in seno della vivente natura, vi colse il fatto del movimento e cercò di spiegarlo sostituendo all'immobilità dell'idea platonica l'attività della forma, che è l'energia ontologica. La sua teorica del moto è una delle più ingegnose e più originali creazioni dell'antico pensiero filosofico, ed ai pensatori, che vennero dopo, somministrò il germe di nuove e peregrine dottrine. Non voglio dir con questo che essa sia di tutto punto perfetta e compiuta, ed abbia risolti tutti i dubbi e spiegate

tutte le difficoltà che involgono questo così importante problema ontologico. Poichè se altri chiedesse a se medesimo, qual è l'origine prima del moto universale delle cose? Perchè la natura tutta si muove e si trasforma incessantemente? Perchè non fu creata fin da principio pienamente attuata e compiuta? Forsechè ripugna questo suo stato originario di immobilità, di perfezione e di quiete? Potrà essa raggiungere la pienezza della propria entità ed esplicare tutta la virtualità di cui è suscettiva? Se sì, perchè non la possedette fin dal primo istante del suo esistere? Se no, perchè riman condannata a consumare se stessa in uno sforzo sterile ed impotente? A tutte queste e molte altre gravissime questioni che sorgono dal fondo stesso del problema risguardante il moto della realtà finita Aristotele, uopo è confessarlo, non dà soluzione di sorta, e non la poteva dare, giacchè egli non si era sollevato insino al concetto del vincolo di creazione, che legando il mondo a Dio può solo spiegar l'operare delle cause seconde collegandole colla causalità prima ed infinita, e solo così può compiere la teorica del cangiamento additandone in Dio creatore la ragion sufficiente.

Il cangiamento essendo il diventare dell'essere finito, ossia il suo passare da una forma all'altra dell'esistenza, importa nell'essere stesso la dualità della potenza e dell'atto, cioè della materia e della forma, sicchè cessi di essere in un dato modo e diventi quel che da prima non era se non in potenza. Quindi il concetto del moto condusse Aristotele all'altro non meno giusto concetto di ravvisare nella sostanza finita i due principii interni della materia e della forma, siccome suoi costitutivi elementi; gran verità anche questa, la quale ci presenta ogni essere della natura siccome un misto di potenzialità e di attualità, e quindi come soggetto alla legge necessaria del cangiamento. Ma il cangiamento stesso vuol essere indiritto ad uno scopo, e questo scopo è il bene, questo bene è la perfezione, ossia il massimo sviluppo possibile delle potenze di un essere, il sommo di attualità di cui è suscettivo. E con questo concetto del principio finale Aristotele compie la sua teorica dell'essere finito e ci rappresenta tutta l'esistenza in un conato, in una tendenza continua ad attuare i germi dell'essere che in sè racchiude, ed in questo incessante e non mai compiuto esplicamento consumare tutta se stessa. Quindi Aristotele riponendo il concetto della somma perfezione finale degli esseri nel *puro atto* ed il concetto della loro somma imperfezione iniziale ed originaria nella *pura potenza*, ideò una gran gerarchia tra tutti gli enti

per guisa che la pura potenza o materia prima tenesse fra essi l'infimo luogo, il sommo poi l'atto puro, che è Dio, e tra l'uno e l'altro estremo della serie ontologica intermediassero tutti gli altri enti affaticati nell'esplicamento della propria potenzialità e quindi nell'assenso continuo e progressivo della materia prima insino a Dio; idea sublime, che ci ricorda la sublime terzina, con cui Dante apre il suo Paradiso

> La gloria di Colui che tutto muove
> Per l'universo penetra, e risplende
> In una parte più, e meno altrove. . . . . .

e che svolse sott'altra forma più giù in quello stesso Canto, dove, discorrendo dell'armonia degli esseri e del loro più o meno approssimarsi a Dio, così canta:

> . . . . Le cose tutte quante
> Hann'ordine tra loro; e questo è forma
> Che l'universo a Dio fa simigliante. . . . .
> Nell'ordine ch'io dico sono accline
> Tutte nature, per diverse sorti,
> Più al principio loro, e men vicine; . . . . . .
>
> DANTE. *Paradiso*, Cant. I, v. 1, 103, 109.

Dante è l'Idea scolastica in forma poetica, come la Scolastica è l'idea aristotelica in forma cristiana.

Che se Aristotele diede del derivato una teorica in molti punti soda ed incensurabile, che quasi sempre risponde alle esigenze della speculazione del paro che ai pronunciati dell'osservazione e dell'esperienza, ben diverso è il giudizio che la Critica deve pronunciare intorno alla sua teorica del Primitivo, la quale non offre soltanto grandi lacune, ma mostrasi deturpata da gravi e funesti errori. Che cosa è Dio in sè considerato? Che cosa è Dio ne' suoi rapporti col mondo? Son questi i due problemi fondamentali, che la Teologia è tenuta di risolvere elaborandone la teorica del Primitivo, e che non hanno nè l'uno nè l'altro una soluzion razionale nella teorica di Aristotele. Infatti lo stesso concetto dell'essere primitivo ed assoluto importa, che Dio venga risguardato siccome inizio e termine della realtà per modo che tutte le nature, quante mai si muovono per lo gran mar dell'essere, trovino in esso il loro supremo perchè. Ora questo primato ontologico di Dio su tutta la natura, questa sua universalità estensiva all'intiera realtà sono apertamente

disconosciute e negate dalla Teologia aristotelica, la quale sostiene in modo chiaro ed esplicato il dualismo assoluto di Dio e della materia e l'indipendenza del mondo da Dio quanto all'essere suo.

Abbiamo testè rilevato, che il concetto definitivo della Metafisica di Aristotele è offeso da un intrinseco dualismo che scinde l'unità stessa della scienza; poichè egli le assegna non un oggetto unico, ma duplice, cioè ora l'ente in quanto ente, ora Iddio stesso, termini che egli lasciò inconciliati sia che s'intenda per ente in quanto ente l'essere indeterminatissimo e comunissimo, sia che per esso si voglia significare la sostanza individua finita. Ora questo dualismo, che giaceva in fondo al concetto stesso della sua Metafisica, si riproduce in tutta la sua Teorica del Primitivo e deturpa tutto il suo concetto teologico. Il Dio di Aristotele non ha verso il mondo quel rapporto di causalità suprema ed assoluta, che pure è richiesto dal concetto stesso dell'essere primitivo: se vi ha nella sua dottrina metafisica un punto chiaro ed esplicito, è questo che egli assegna agli esseri mondiali un'esistenza eterna ed indipendente da Dio quanto all'esser loro e dipendente da lui, solo come da causa finale e bene appetibile; e, quel che è più, Dio anche come causa finale del mondo non esercita sovr'esso nessuna diretta azione, è desiderato dal mondo senza punto conoscerlo nè governarlo. La natura adunque in questo sistema possiede per se stessa non solo la materia, ma anche la forma; non solo l'esistere, ma altresì il modo di esistere; non solo l'essere, ma pure il movimento e la vita, e Dio non fa che condurla al bene per mezzo di una cieca e passiva attrazione: val quanto dire, gli esseri dell'universo esistono e son quel che sono per propria loro virtù, non già perchè Iddio li abbia fatti esistere ed abbia rivestito ciascuno di essi di una forma specifica e particolare. Platone anch'egli aveva ammessa eterna ed indipendente da Dio la materia del mondo; ma questa materia, da prima informe e disordinata, abbisognò della mano divina, che dal caos antico facesse uscire le forme organiche degli esseri e l'armonia dell'universo; il Dio di Platone è perciò se non creatore del mondo, almeno artefice ed ordinatore di esso, e l'universo gli deve se non la materia, certo la forma. Aristotele andò più oltre fino ad ammettere eterna ed indipendente da Dio non solo la materia del mondo, ma ben anco la forma; onde il suo dualismo assoluto è più spiccato e riciso che non quello di Platone, avendo sottratto il mondo da ogni impero dell'azione divina e negato ogni guisa di rapporto di causalità fra la natura e Dio, che Platone aveva lasciata sussistere in parte.

Questo concetto aristotelico del dualismo assoluto, che pone due principii coeterni e necessarii, indipendenti l'uno dall'altro, è affatto irrazionale e distruttivo ad un tempo della sostanza divina. Esso infatti ripugna alla ragione, la quale essendo fatta per l'unità non può arrestarsi se non in faccia all'unità suprema e primitiva; il dualismo assoluto, essendo la negazione dell'unità suprema, riesce per ciò stesso alla negazione della ragione umana, la quale mal saprebbe in quale di essi due principii assoluti rinvenire la legge suprema direttiva del suo processo dialettico, in quale riporre l'ultimo perchè delle cose. In secondo luogo il dualismo assoluto distrugge la nozione stessa dell'essere infinito, perchè lo spoglia di quel primato e di quella universalità ontologica, che gli spetta nel giro della realtà, ponendo accanto a lui un'altra entità che non riconosce da lui nè la sua esistenza, nè la sua forma; oltrechè due principii indipendenti, limitandosi reciprocamente, perchè la realtà posseduta dall'uno manca all'altro (che altramente sarebbero identici, epperò si ridurrebbero ad un solo) finiscono per distruggersi, perchè un essere infinito, che sia limitato, non è più infinito.

Il Dio d'Aristotele non solo non è principio efficiente ed autore dell'universo, ma è affatto destituito di provvidenza e del governo supremo del mondo. Infatti il concetto di Provvidenza arguisce in Dio il legame di creazion libera e sostanziale fra lui ed il mondo, ed una perfetta cognizione di tutti e singoli gli esseri della natura, che egli intende dirigere al loro fine. Ora entrambe queste condizioni della Provvidenza mancano a Dio qual è concepito da Aristotele; che egli non sia l'autore dell'universo, il vedemmo or ora; ed è pure un pronunciato della sua teoria teologica questo, che Iddio essendo il pensiero del pensiero non conosce nè intende altro che se stesso, e che il mondo non può nè debbe essere oggetto dell'intelligenza divina. Or come potè Iddio provvedere e governare il mondo, se non l'ha formato e nol conosce nemmeno? Tolta a Dio l'onnipotenza, e l'onniscienza, è tolta di mezzo altresì la provvidenza, che non può sussistere senza quelle due condizioni. Così il mondo avendo in sè *ab aeterno* la forma dell'essere e passando per propria sua virtù dall'una all'altra foggia di esistenza, cammina di per sè all'acquisto del suo perfezionamento senza l'intervento della divinità; ond'è che per manco di provvidenza l'universo rimane in balìa di una fatale ed inesorabile necessità, la quale è però alcun poco temperata e corretta dalla tendenza ed aspirazione del mondo al Bene sommo, che è Dio, siccome

a tipo compiuto di perfezione e scopo supremo di tutte le esistenze. Il solo rapporto che Aristotele ammette tra il mondo e Dio, è quello di fine; Dio non è causa efficiente e formatrice, nè causa provvidenziale dell'universo ma solo causa finale; ora se si pon mente che nella teoria aristotelica Iddio, anche come causa finale del mondo non esercita sopra di esso veruna azione diretta e positiva, perchè lo ignora e non gli ha dato l'esistenza, e che gli esseri della natura trovano in se stessi e fuori di Dio il compimento della loro perfezione che sta nel massimo possibile esplicamento della loro virtualità, si avrà ragion di conchiudere, che anche quest'unico rapporto di finalità tra il mondo e Dio non ha verun fondamento razionale e che Aristotele non rispose alla domanda *che cosa sia Dio in rapporto col mondo*.

Il Vacherot rigettando come erroneo e troppo restrittivo il concetto che Aristotele si fece della natura di Dio ne' suoi rapporti col mondo, sentenzia nella sua *Storia critica della scuola di Alessandria* (T. 1, pagine 74, 76), che Iddio a voler essere risguardato siccome il vero principio della realtà e come dotato di universalità ontologica debb' essere concepito non come individuo, od essenza reale determinata, ma come un universale contenente in sè tutti gli esseri particolari sicchè egli comprenda il tutto in sè e tutto derivi da Dio ed in Dio conservi non solo il moto e la vita, ma eziandio l'essere e la sostanza, opinione questa sostenuta altresì da Odoardo Schmidt e professata dai recenti panteisti tedeschi, pei quali Iddio è ridotto ad un puro concetto universale contenente in sè tutti gli altri concetti particolari, in cui si svolge e si determina. Per me reputo affatto insussistente siffatta sentenza e distruttiva della stessa divinità, la quale non può essere elevata alla dignità di essere primitivo ed assoluto se non a condizione di avere un'essenza reale e determinata. Certo è, che Aristotele non concepì Iddio siccome alcunchè di universale contenente in sè le essenze e le forme di tutti gli esseri particolari, cui egli collocò fuori del Primitivo ponendole eterne ed indipendenti da lui; ma questo suo concetto teologico, non che essere soggetto di rimprovero e di accusa, è anzi argomento che dimostra aver Aristotele fatto un passo più su di Platone nella teorica del Primitivo. Platone aveva riposto nell'Idea suprema del Bene, che è l'essenza stessa di Dio, tutte le altre idee particolari, ossia le essenze delle cose identificandole con quella stessa divina, opinione riprodotta sott'altra forma dalla Scolastica, allorchè pronunciava che Iddio contiene in sè *eminenter* le essenze tutte delle cose. Aristotele per

contro collocò fuori di Dio le essenze delle cose, e con verità; ma errò poi nel farle eterne e per sè esistenti, cioè nel separarle da Dio invece di distinguerle soltanto dall'essenza divina, privandole così della loro ultima ragion sufficiente che è la creazione divina. Ma se si collocano fuori di Dio e da lui si distinguono le essenze delle cose, se Dio viene considerato non più come essenza universale, ma come individuo particolare e determinatissimo, come potrà ancora essere considerato quale vero principio dell'universo e godere di quella universalità ontologica, che gli è essenziale? Non è difficile il rispondere a tale inchiesta; Dio è il principio di tutte le essenze non in quanto le contiene in sè distinte o confuse, in modo eminente o naturale, ma in quanto le crea; non in quanto sono in lui o le distingue dalla sua stessa natura, in cui si avviluppino facendone parte integrale, ma in quanto le fa esister dal niente. Aristotele quindi avrebbe erroneamente tolto a Dio la sua universalità ed il suo primato ontologico su tutti gli esseri della natura, non perchè abbia poste fuori di lui e da lui distinte le essenze e le forme specifiche delle cose, concetto questo giustissimo e razionale, ma perchè le fece indipendenti dalla potenza creativa di Dio costituendole eterne, ed esistenti per propria loro virtù.

Non meno censurabile ed erronea è l'altra parte della Teologia aristotelica risguardante Iddio in se stesso considerato, la cui essenza egli ripose nel pensiero del pensiero. Dio, in sua sentenza, è atto purissimo, e siccome il sommo dell'essere e dell'attività risiede nel pensare, Dio è adunque pensiero sommo ed infinito; ma ogni soggetto pensante, ogni mente importa un oggetto pensato: or qual è l'oggetto pensato dalla mente divina? Aristotele risponde essere lo stesso pensiero, la stessa mente divina, perchè Dio non può nè deve pensare se non ciò che è in sommo grado ottimo e divinissimo, val quanto dire se stesso; Iddio adunque è un'intelligenza pensante se stessa, o, come si esprime Aristotele, il pensiero del pensiero. Come ognun vede, questo Dio aristotelico concepito come il pensiero del pensiero viene ad essere l'Assoluto di Schelling, di Hegel e de' recenti panteisti tedeschi, che concepiscono l'essere primitivo ed infinito siccome il pensiero puro, cioè il pensiero che non è nè soggetto pensante nè oggetto pensato, ma confusione ed identità di entrambi; ed è cosa singolare il vedere come questo concetto metafisico, di cui essi menano tanto scalpore come di una grande scoperta fatta dalla loro scienza trascendentale, ben lontano dall'avere quella originalità che gli viene attribuito, già si trovasse da venti e più secoli nelle pagine del

greco filosofo; e riesce più singolare ancora lo scorgere, come essi invece di far tesoro di quelle verità filosofiche, le quali risplendono nei libri della sapienza antica, e respingere gli erronei pensamenti, questi rinnovino e quelle lascin da banda, non mostrando così originalità nemmeno nel campo dell'errore.

Il concetto teologico di Aristotele or ora enunciato è desso tale da rispondere all'essenza propria dell'essere primitivo, ai bisogni dello spirito umano, alle esigenze della ragione speculativa? Io non credo che possa essere menato buono dalla Critica filosofica. Che Iddio sia un atto puro, cioè una sostanza in sommo grado compiuta ed attuata per modo da non ammettere verun elemento potenziale e virtuale non per anco tradotto all'attualità, è questo un concetto verissimo appieno conforme alla natura stessa di Dio, il quale cesserebbe di essere l'ente necessario, immutabile, perfettissimo se abbisognasse di nuove forme, di nuove determinazioni e proprietà non per anco possedute; concetto concorde coi principii stessi teologici del cristianesimo e della Scolastica, da cui Iddio vien concepito siccome l'*ens realissimum*, l'ente pienamente realizzato, siccome *purus actus, et totus actus*, escludente perciò ogni guisa di potenzialità. Ma per ciò stesso che Dio è l'essere pienamente determinato, e puro atto, non debb'essere concepito siccome il pensiero del pensiero nel senso aristotelico. Infatti o con questa formola = Dio è il pensiero del pensiero = si vuol significare che in esso il soggetto pensante e l'oggetto pensato smarriscono ogni distinzione e si identificano insieme facendo una sola cosa; oppure mantenendo intatta la loro distinzione e dualità si vuole solo intendere, che Iddio non può pensare nè conoscere altro oggetto che se medesimo per modo da riuscirgli impossibile il pensare un diverso da sè. Nel primo supposto, Iddio verrebbe ad essere concepito siccome il così detto pensiero puro, che è l'Assoluto dei recenti panteisti tedeschi; ora siffatto concetto teologico ripugna affatto all'essenza stessa dell'essere assoluto e primitivo, e contiene in sè un assurdo ontologico; poichè che altro è mai il pensiero in generale, se non un rapporto tra un soggetto pensante ed un oggetto pensato? Ora, un rapporto qualunque non si dà senza i termini fra cui intercede, tolti i quali cessa di esistere il rapporto stesso perchè viene a mancare della sua ragion sufficiente; ma il pensiero puro, in cui si vorrebbe riposta l'essenza di Dio, esclude ogni distinzione e dualità di soggetto pensante e d'oggetto pensato e li sopprime entrambi; dunque, tolti di mezzo questi due termini, il pensiero, che è un rapporto

fra l'uno e l'altro, viene con ciò stesso a cessare, mancando della sua ragion sufficiente. Di tal modo ci troveremmo condotti alla negazione dello stesso pensiero puro, e conseguentemente di Dio medesimo, essendochè il pensiero non può sussistere senza la dualità del soggetto e dell'oggetto. Ma non è egli possibile far astrazione dai due termini del soggetto pensante e dell'oggetto pensato e considerare unicamente ed in sè il loro rapporto che è il pensiero? Certo che sì: ma in tal caso sarà pur sempre vero che il pensiero puro così concepito disgiuntamente da' suoi due termini è nulla più che una pretta e pura astrazione; epperò non può costituire l'essenza di Dio, il quale vuol essere non un puro astratto, ma un sommo ed infinito concreto, l'*ens realissimum;* altramente non potrebb'essere principio e termine della realtà universale.

Se poi la formola succennata si assume nel secondo significato, in cui si mantiene bensì la distinzione fra soggetto pensante ed oggetto pensato, ma si stabilisce che Iddio pensa unicamente ed esclusivamente se stesso, ossia l'identico, ed ignora affatto il diverso da sè, cioè il finito, il mondo, siccome oggetto indegno della sua intelligenza, la quale non debbe apprendere se non l'ottimo in sommo grado, in tale supposto si salva bensì la realtà dell'essere divino ed assoluto, perchè verrebbe concepito come una sostanza pensante, ma si rovescia nell'assurdo di togliere a Dio l'onniscienza riducendolo ad una vuota identità, ad una mera unità che esclude il diverso ed il molteplice. Questo concetto teologico adunque verrebbe ad essere distruttivo dell'essenza dell'essere primitivo, a cui spetta per necessità di natura l'universalità del pensiero, universalità che Aristotele avrebbe negata a Dio, come gli aveva ricusata l'universalità ontologica, quando discorrendo i rapporti tra Dio ed il mondo aveva assegnato a questo una perfetta indipendenza da quello quanto al suo essere ed alla sua esistenza. Iddio a voler essere il Primitivo e l'Assoluto vero debbe godere di una duplice universalità, ontologica e mentale, debbe cioè estendere la sua onnipotenza su tutta la realtà finita, facendola essere, ed estendere la sua onniscienza su tutto l'universo, conoscendolo; egli non è il vero Assoluto se non a queste due condizioni, e queste vengono entrambe disconosciute da Aristotele.

Il Rosmini, notando l'erroneità di questo concetto aristotelico, cerca di sciogliere le difficoltà in cui si è avviluppato il filosofo greco, e così scrive in proposito: « Se l'intellezione pura altro non intende che se stessa, » ed essa non è che intellezione pura, come conosce Iddio l'altre cose?

» A questa difficoltà si smarrisce, e cade Aristotele. Se questo filosofo
» avesse potuto concepire un Dio creatore, sarebbe altresì giunto a sciogliere
» la difficoltà che si presentava al suo spirito, e che consisteva nella
» conciliazione di queste due proposizioni egualmente dimostrabili: 1° Iddio
» intende solo se stesso; 2° Iddio intende tutte le altre cose. Poichè,
» solamente ammessa la creazione, si concepisce che le cose finite abbiano
» un modo d'esistere eminente ed obbiettivo in Dio, e che Iddio possa
» conoscerle compiutamente in sè, conoscendo solo se stesso. Ma avendo
» dato Aristotele un'esistenza eterna alle cose mondiali indipendente, in
» quanto all'essere, da Dio, e dipendente solo come da causa finale e bene
» appetibile, concependo Aristotele Iddio sotto l'unico concetto di primo
» motore immobile, non c'era più verso di pensare che le cose mondiali
» fossero comprese in Dio, e da Dio nella loro natura propria conosciute.
» La conciliazione adunque di queste due proposizioni nel sistema d'Ari-
» stotele diveniva impossibile, e quindi egli fu spinto a rigettarne una;
» mantenendo la prima, sacrificò l'*onniscienza divina* (*Arist. esposto ed*
» *esam.*, N. 203) ». Con queste osservazioni il Rosmini, mentre riconosce l'insussistenza del concetto aristotelico, che niega a Dio la conoscenza di un diverso da sè, crede di averne corretta l'erroneità per mezzo del concetto di creazione. Convengo anch'io, che l'idea ctisologica valga essa sola a salvare la teoria del Primitivo sia dal panteismo, che confonde Iddio col mondo, sia dal dualismo che ne lo separa, ma io sono d'avviso, che intorno al presente argomento il Rosmini non siasi formato della creazione quel concetto giusto e vero che si richiede per emendare l'erroneità del principio teologico aristotelico. Egli opina, che la difficoltà stia tutta nella conciliazione di questi due pronunciati: 1° Dio intende solo se stesso; 2° Dio intende tutte le altre cose. Io credo che queste due proposizioni, quali sono dal Rosmini formolate, siano talmente inconciliabili, che posta la prima si è nella necessità di rigettar la seconda, e che la conciliazione tentata da lui non possa campare dal panteismo senza cadere in una vana tautologia. Si avverta infatti che la questione, quale vien proposta dal Rosmini, non risiede già nel dimostrare che Iddio intende e se medesimo e le altre cose tutte da lui diverse, ma nel provare che egli intende *solamente* se stesso, e che pur mentre intende soltanto se medesimo, conosce e pensa altresì le altre cose che non sono lui. Ora per poco che si rifletta su questo argomento, riesce agevole il persuadersi che la prima di queste due proposizioni, in cui si pronuncia che Dio intende *solamente* se stesso,

non può sussistere nè mantenersi se non a condizione che la seconda proposizione, in cui si stabilisce che Dio intende tutte le altre cose, venga trasformata in quest'altra: tutte le altre cose, che Dio intende oltre di sè, non sono alcunchè di diverso da Dio, ma solo lui stesso. E tale è appunto il senso, in cui il Rosmini intende la seconda delle due succennate proposizioni per conciliarla colla prima; infatti egli stabilisce che le cose abbiano un modo di esistere eminente ed obbiettivo in Dio, e che Iddio possa conoscerle compiutamente in sè, conoscendo solo se stesso, e ne inferisce che Aristotele avendo concepito Iddio come motore immobile e non come creatore, non potè più pensare che le cose mondiali fossero comprese in Dio, e da Dio nella loro natura propria conosciute. Ma egli è chiaro che intendendo in questo senso la seconda proposizione, il Rosmini viene a distruggerla per intiero; poichè in tal caso Iddio non conoscerebbe più le altre cose tutte cioè il mondo come un diverso da sè, ma solo se stesso, ossia in quanto il finito cessa di essere tale e smarrisce il suo proprio modo di esistere e la sua natura contingente per identificarsi coll'essenza divina. Così verrebbe tolta a Dio la cognizione del finito come finito e si ricadrebbe nell'erroneo concetto di Aristotele che Dio non ha altro oggetto della sua mente che se medesimo, ossia che è il pensiero del pensiero, concetto di cui il Rosmini reputa di aver corretto l'erroneità per mezzo dell'altro concetto di creazione.

Invano adunque egli reputa di avere risolta la proposta difficoltà sentenziando, che Iddio pensando se stesso intende altresì le cose finite in quanto queste esistono e si contengono in lui in modo eminente ed obbiettivo. Poichè io muovo questo dilemma: il mondo od è contenuto in Dio per guisa da formare con esso una pura e semplicissima unità e smarrire così la propria sua natura, per cui è quello che è, cioè finito e da Dio si diversifica; oppure vi si trova contenuto in modo da conservare i suoi caratteri distintivi e la specifica sua essenza. Nel primo supposto Iddio non conosce più un diverso da sè, ma solo se stesso, perchè il mondo cesserebbe di essere quello che è, nè più sarebbe, come mondo, oggetto dell'intelligenza divina; mentre il vero senso della seconda proposizione richiede, che Iddio intenda non solo se stesso, ma altresì il finito. Nel secondo supposto si distrugge la prima proposizione, in cui si era stabilito che Iddio conosce *solo* se stesso. Il primo di questi due casi riesce per una parte ad un non senso, per l'altra al panteismo; riesce ad un non senso, perchè dire che il mondo è compreso in Dio

in modo eminente, torna ad un sentenziare, che cessa di essere mondo, e conoscere il finito non come finito, ma come infinito, val quanto non conoscerlo; riesce poi al panteismo, perchè spogliando il mondo della sua sostanziale essenza e della sua finitudine, viene ad identificarlo con Dio, e si ricade così in quel filosofema de' panteisti tedeschi, non darsi scienza se non dell'essere assoluto ed infinito. Il secondo caso poi lascia sussistere in tutta la sua forza la proposta difficoltà, che si voleva risolvere.

Giustamente il Rosmini aveva avvertito, che il concetto di creazione vale esso solo a conciliare in Dio la cognizione che egli ha di se stesso, con quella che ha del mondo; ma questo concetto se fosse stato da lui sanamente inteso, doveva condurlo a conchiudere che il mondo è conosciuto da Dio non in quanto è eminentemente contenuto in lui, ma in quanto è da lui creato e fatto sussistere. Il vero concetto di creazione importando una diversità essenziale fra Dio ed il mondo mena a questa duplice conclusione, che l'essenza di Dio non è conosciuta nell'essenza del mondo, e che per altra parte l'essenza del mondo non è conosciuta in quella di Dio, perchè non sono contenute nè comprese l'una nell'altra.

Noi abbiamo rigettato siccome erroneo ed insussistente il concetto teologico di Aristotele; ma prima di chiudere questa critica fa d'uopo che noi rintracciamo la causa della sua erronea dottrina intorno alla natura intrinseca dell'Essere primitivo. Il Vacherot nella sua *Storia critica della scuola di Alessandria* crede che il metodo teologico di Aristotele sia radicalmente viziato, e che tale metodo l'abbia appunto condotto ad una viziata teorica del Primitivo. Secondo lui la natura di Dio va concepita e contemplata in sè, *a priori*, col solo pensiero puro e trascendente, mentre Aristotele studiò Iddio attraverso alla natura finita, procedendo *a posteriori*, dietro la via dell'esperienza e dell'osservazione, la quale ci schiude sibbene il mondo della realtà contingente, ma non può cogliere il principio supremo della realtà. « Volendo Aristotele giungere insino » al principio del mondo (egli scrive) senza uscir dall'esperienza e dalla » realtà, segue la Natura in tutti i suoi progressi, dalla base alla cima, » dall'essere semplice all'Intelligenza, e liberando con un possente sforzo » di astrazione il pensiero dagli impacci e dalle imperfezioni inerenti » all'umanità, egli lo idealizza e ne fa l'Essere puro e perfetto, oltre al » quale non vi ha più nulla a cercare. Un ideale dell'essere, non conce- » pito *a priori* dalla ragione, al di là ed al di fuori di tutti gli esseri » contingenti, ma semplicemente supposto dall'induzione, come primo

» termine di una serie alla quale egli appartiene, e dove trova il suo ana-
» logo, tale è il Dio, a cui l'esperienza e la psicologia pura devono
» condurre il genio più penetrante dell'antichità (T. 3, pag. 235). Questa
» teoria dell'essere è il supremo sforzo dell'intuizione psicologica..... Il
» Dio di Aristotele, tipo perfetto dell'individualità, atto puro, Pensiero del
» pensiero, Essere solitario, straniero al mondo, cui egli non fa che
» muovere e dirigere per attrazione, senza produrlo, nè animarlo, nè
» comprenderlo, non è il vero Dio della ragione, l'Essere universale,
» principio, sostanza e fine di quanto esiste (ib. pag. 234). Il Dio della
» Metafisica non è una pura concezione della ragione, ma solo un'indu-
» zione prodigiosamente sottile dell'esperienza aiutata dalla ragione; è
» nulla più che un'astrazione (T. 3, pag. 76) ». È egli vero, che l'erroneità del principio teologico di Aristotele debba ripetersi dal suo processo metodico? È egli vero, come sostiene il Vacherot, che nell'elaborare la teorica del Primitivo abbiasi a procedere *a priori* col solo pensiero puro e trascendente, e che il metodo dell'osservazione e dell'esperienza allora soltanto sia valido ed acconcio, quando trattasi di studiare la realtà finita? Anzi tutto gli è da avvertire, che il processo aristotelico non è un mero empirismo, come da taluni si crede, ma consta di due momenti, ascensivo e discensivo, accoppiando in sè l'osservazione e la speculazion pura. Secondamente io reputo falsa la sentenza di Vacherot e di quei metodologisti, la quale vorrebbe adoperata la speculazione pura disgiunta dall'osservazione nello studio dell'essere primitivo, e l'osservazione sola separata dalla speculazione pura nello studio degli esseri derivati e contingenti; giacchè questa dottrina della separazione fra i due momenti del metodo e le due facoltà intellettuali conduce dritto alla separazione assoluta del mondo da Dio, oggetti e termini di esse due facoltà nel senso che abbiamo superiormente accennato. Io porto quindi opinione, che l'osservazione del finito non vada del tutto bandita nella costruzione della teorica del Primitivo, e che sotto questo riguardo il processo metodico di Aristotele non voglia essere riprovato nè risguardato siccome causa dell'erroneo principio teologico da lui professato.

Ma qui gli è d'uopo distinguere bene i sensi diversi di cui è suscettiva questa nostra sentenza per non cader in errore. Quando si pronuncia che nel costruire il concetto teologico l'osservazione del finito va accoppiata insieme colla ragione speculativa, e col pensiero puro, non vogliamo con ciò significare, che giusta un tale processo per formarci la nozione scien-

tifica di Dio basti pigliare il mondo quale ci vien dato dall'osservazione, e trasformarlo quindi per mezzo della speculazione nell'essere assoluto ed infinito togliendogli le imperfezioni ed i difetti e sollevando per così dire ad una potenza infinita i suoi attributi, tanto che il concetto teologico sia nulla più che il concetto cosmologico infinitizzato dalla ragione speculativa; tale processo teologico, che venne denominato metodo di rimozione, perchè risiede appunto nel rimuovere i limiti dalle proprietà degli esseri finiti per applicarle all'essere infinito, mena alla dottrina panteistica, non ammettendo fra Dio ed il mondo una differenza di essenza, ma sol di grado. In ben altro senso noi intendiamo la sentenza di cui si discorre, ed è che l'osservazione della natura finita va fatta come propedeutica alla teorica del Primitivo, coll' intento di eccitar il pensiero a cercare la ragione ultima della sua esistenza nell'essere infinito, non già di trovare nel mondo l'essenza stessa di Dio; ed a tale scopo giova il ricordare che le due facoltà dell'osservazione e della speculazione convertendosi, in nostra sentenza, ne' due momenti del pensare che abbiamo chiamato pensare comune e pensare speculativo ed avendo perciò amendue per oggetto la duplice realtà finita ed infinita, sebbene sotto forma diversa, non ci fanno cadere nella dottrina panteistica dell'identità di Dio e del mondo essendochè questi due termini si mantengono sostanzialmente distinti, perchè appresi in ciascuno dei due momenti del processo intellettuale come tali, sebbene in modo implicito e vago nel periodo del pensare comune, in modo esplicito e determinato in quello del pensare speculativo.

Ciò posto, si domanda in quale dei due sensi succennati Aristotele intese ed usò la facoltà dell'osservazione nella costruzione della sua teorica del Primitivo? Forse nel primo senso, che abbiamo superiormente rigettato siccome pernicioso, in cui Iddio verrebbe ad essere concepito nulla più che il mondo stesso trasformato e sollevato ad una potenza infinita? Tale sarebbe l'avviso di Vacherot, il quale reputa che Aristotele debba la sua teorica ad un supremo sforzo di intuizione psicologica e che non abbia fatto altro che prendere il pensiero umano, scioglierlo dai limiti e dalla finitudine, ond'è circoscritto, sollevarlo all'ideale infinito del pensiero puro identificando in esso la potenza e l'atto, il soggetto e l'oggetto e convertirlo così nell'Essere assoluto e primitivo. Ma a me pare, che questo concetto di Dio come pensiero puro, a cui giunse Aristotele, non voglia essere risguardato siccome un necessario ed esclusivo risultato del processo empirico-razionale da lui seguito nella costruzione della sua Teologia; e che

anzi a siffatto concetto teologico si perverrebbe egualmente anche seguendo il solo processo speculativo od *a priori*, che il Vacherot vorrebbe esclusivamente adoperato nello studio dell'Essere assoluto, il quale per necessità stessa di sua essenza vuol essere concepito come pensiero.

Che se l'erroneità del principio teologico di Aristotele non può essere cercata nel processo metodico da lui seguìto, donde mai adunque, dimandiamo nuovamente, debb'essa ripetersi? Io opino, che egli sia ruinato in una insussistente teorica per ciò appunto che volle afferrare e stringere in una formola metafisica l'intima essenza dell'essere assoluto, cosa affatto superiore all'apprensiva dell'umana ragione, e che egual sorte debba incontrare ad ogni teorica metafisica, che intenda al medesimo scopo. Dio è atto puro, pronuncia Aristotele; nulla di più vero di questo concetto, essendochè se in lui si celasse alcunchè di potenziale e di virtuale non per anco esplicato nè tradotto all'attualità non sarebbe più l'essere realissimo e pienamente determinato, mancherebbe di alcune determinazioni e cesserebbe con ciò di essere Dio. Ma questo concetto di atto puro come si concretizza e si determina? L'essenza dell'atto puro, ossia di Dio in che risiede? È qui, nella soluzione di questo grave problema, che la ragione umana soccombe alla prova e fallisce all'arduo intento. Iddio è sibbene atto puro, e come tale dotato di tutte le determinazioni positive dell'essere; ma egli è ad un tempo unità semplicissima, in cui tutte queste determinazioni coesistono insieme identificate, ossia egli è, come si esprime il Mamiani, l'Essere dotato di un infinito numero di attributi infinitamente perfetti e ridotti a semplicissima unità. Or come si concilia questa pluralità infinita degli attributi di Dio coll'unità semplicissima di sua essenza? Qual è, per così esprimermi, quel punto centrale, da cui irraggiano ed in cui si unificano le infinite determinazioni dell'essere divino? In una parola, qual è l'essenza dell'Assoluto? Il pensiero puro, risponde Aristotele; ma questo pensiero puro non è un'unità vivente, attiva e personale, quale debb'essere Iddio, sibbene un'unità vuota, morta ed astratta, in cui il soggetto pensante cessa di esistere per identificarsi coll'oggetto pensato, in cui la mente non è più una sostanza personale, ma una pura astrazione, in cui tutto si identifica e si confonde. Il concetto di una siffatta attività, la quale non ha altra base nè altro fondamento che se medesima, pare al Vacherot un incomprensibile mistero (pag. 76, Tom. 1), e lo è veramente; ma non è meno incomprensibile il concetto teologico, che il Vacherot sostituisce a quello di Aristotele, concependo Iddio siccome

l'*Essere universale, principio, sostanza e fine di quanto esiste* (T. 3, pag. 232), giacchè se Dio è sostanzialmente tutto, non è più Dio, ma è altresì il mondo, la natura, l'uomo e va discorrendo.

E che adunque (si dirà)? Se Iddio non è pensiero puro, se egli non è identità del soggetto e dell'oggetto, ma ammette in sè una distinzione ed un'opposizione tra questi due termini, non si offende in allora la unità semplicissima di sua essenza? Non si verrebbe a sacrificare la sua unità alla pluralità delle sue determinazioni? Iddio sarebbe bensì un'essere vivente, attivo e personale, ma dove risiederebbe il centro supremo dei suoi attributi, della sua vita e personalità? Si sente tutto il peso di questa difficoltà, ma tentandone la soluzione si ricade nella prima difficoltà testè accennata e risorge in tutta la sua forza il gran problema, che è quello di conciliare la pluralità infinita delle diverse determinazioni dell'essere assoluto coll'unità semplicissima della sua essenza. Così, concepito Iddio come pensiero puro, lo si spoglia di realtà e di vita per ridurlo ad una vuota ed astrattissima unità; concepito poi come una dualità di soggetto pensante e di oggetto pensato distinto l'uno dall'altro, pare offeso nella sua semplicissima unità. Cosa singolare! La ragione umana sa che le diverse ed infinite determinazioni dell'essere divino vanno unificate in una sola semplicissima essenza, ma quando si accinge alla prova e crede di aver afferrata quest'essenza come centro di tutte le determinazioni divine, si trova in faccia di una vuota e morta astrazione, che non può tener luogo della viva e concreta unità propria dell'essere divino. Il concetto aristotelico di Dio posto come il pensiero del pensiero è il più possente e supremo sforzo dell'astrazione umana che tenta di comprendere l'essenza dell'Assoluto; è la formola più breve e più compendiosa in cui la speculazione possa chiudere l'immensità dell'essere divino, ma è ad un tempo la negazione della vita e della realtà di Dio, è una vuota ed inconcludente teorica, non già un concetto espressivo della natura della sostanza divina. La filosofia pronunciò per bocca di Aristotele l'ultima sua parola intorno all'essenza sostanziale dell'essere divino; ma l'insussistenza del pronunciato conferma novellamente col fatto la sentenza di Platone, che una teorica perfetta e per ogni parte compiuta dell'essere primitivo supera l'apprensiva dell'intendimento umano.

La Patristica.

Noi abbiamo percorso il movimento del pensiero filosofico greco dalla scuola jonica, che lo aveva iniziato, insino a Platone ed Aristotele, in cui toccò per così dire il suo apogeo. Contemplando questo gran movimento nel suo vasto insieme, la ragion filosofica non può a meno di ammirare la gran potenza speculativa del pensiero greco e la sua meravigliosa fecondità nel lavorìo di tanti e sì svariati prodotti razionali costrutti con tanta originalità di concetti e svolti in forme così rigide e sistematiche. Ma la Critica, pur mentre ammira questo così spendido sviluppo del genio filosofico, è costretta a sentenziare che il problema metafisico non venne compiutamente risolto in modo da soddisfare alle esigenze della ragione speculativa ed ai bisogni del sentimento. Infatti noi vediamo che la scuola jonica intenta alla ricerca del primo principio delle cose non seppe sollevarsi al di là del mondo della natura, cercando in essa il Primitivo, onde la sua dottrina metafisica riesce ad un naturalismo, che erroneamente avvisa di avere rinvenuto in seno della natura finita quel primo principio dell'essere, che va cercato fuori dell'universo creato, perchè ha la sua ragion di essere in se stesso. La scuola eleatica poi e la pitagorica smarrirono entrambe di vista il mondo della realtà perdendosi in un astratto idealismo. Quanto a Platone ed Aristotele, le loro teoriche vincono d'assai in profondità e grandezza di concetto quelle dei filosofi che li precedettero, ma non seppero sollevarsi infino all'idea di un solo principio supremo di tutto l'essere, essendosi arrestate all'erronea dottrina di due principii coeterni ed indipendenti l'uno dall'altro quanto alla loro sostanza, Dio e la materia.

Il Dio di Platone lavora bensì la materia, ma non l'ha creata; è artefice, non creatore: il Dio poi di Aristotele è ancora da meno; egli non solo non diede l'esistenza alla materia, ma nemmanco la forma; è nè creatore, nè artefice. È chiaro, che questa dottrina del dualismo assoluto non iscioglie, ma niega affatto il problema dei rapporti tra Dio ed il mondo, posti qui come affatto indipendenti l'uno dall'altro, e che perciò non appaga, ma urta la ragione speculativa, la quale non può arrestarsi se non alla suprema unità ontologica. Avendo la filosofia greca disconosciuto quello dei tre termini del problema metafisico, che riguarda il rapporto fra Dio ed il mondo, si trovò necessariamente condotta ad una incompiuta ed erronea

dottrina intorno agli altri due termini del problema risguardanti l'uno il Primitivo, l'altro il derivato: il dualismo assoluto mena logicamente ad una falsa teoria teologica e cosmologica. Infatti l'essere primitivo ha per proprio di possedere una supremazia e superiorità assoluta su tutto quanto esiste, sicchè non si dia entità veruna la quale non debba il proprio essere al Primitivo; come pure è proprio dell'essere derivato il dipendere da un principio superiore in cui possegga la ragione ontologica di sè. Ora nella dottrina del dualismo assoluto Iddio cessa di essere il Primitivo e l'Assoluto, perchè accanto a lui vien sollevato un altro principio che non gli deve la propria esistenza, come pure il mondo cessa di essere il derivato, perchè quanto alla sua sostanza è indipendente affatto da Dio. Sta adunque quel che abbiamo stabilito, che la filosofia greca non diede al problema metafisico una soluzione siffattamente compiuta da satisfare onninamente alle esigenze della ragione speculativa. Il pensiero non poteva quindi far sosta a questo segno, e necessità richiedeva che esso cercasse di riannodare intorno ad un nuovo principio superiore tutte le precipue dottrine filosofiche greche, e di sciogliere così meglio, che non si era fatto finquì, il problema metafisico.

Tale per appunto fu il tentativo dei Padri della Chiesa e dei filosofi neo-platonici, che segnano un nuovo periodo nella storia del pensiero filosofico, e che tentavano il medesimo scopo, seguendo però vie diverse, essendochè i Padri cercarono nel nuovo Cristianesimo quel principio supremo che doveva in sè riassumere tutto il pensiero greco e contenere la soluzione compiuta del problema scientifico, mentre i Neoplatonici, combattendo il sorgente Cristianesimo, e continuando lo spirito tradizionale del pensiero greco cercavano di compierlo fecondandolo ed aggrandendolo colla potenza di un nuovo principio attinto alle sorgenti stesse dello spirito umano. Giova il vedere in qual modo sia stato concepito e risolto il problema metafisico dalla Patristica e dal Neoplatonismo, che sorsero quasi contemporanei e si svolsero per entro il medesimo periodo di tempo, sebbene lottanti l'uno contro l'altro.

Quali rapporti intercedono fra la filosofia greca, che tramontava, ed il nuovo Cristianesimo che sorgeva? Tale era il problema che per primo doveva affacciarsi di per sè al pensiero dei primi Padri della Chiesa. Questo problema poteva venire da essi risolto in sensi diversi, o considerando la filosofia antica come nemica e contraria alla nuova rivelazione, lo che menava alla negazione o della filosofia o della fede, oppure risguardan-

dola come conciliabile col Cristianesimo, e quindi cercando di adempierne i difetti e le imperfezioni per mezzo dei principii rivelati. La prima di queste due soluzioni fu abbracciata dal Neoplatonismo, che oppose ai principii rivelati del Cristianesimo le speculazioni razionali del pensiero greco; la seconda fu seguita dalla Patristica, la quale propugnò l'alleanza della filosofia greca, e specialmente del Platonismo col nuovo Cristianesimo. I Padri della Chiesa in generale consideravano la filosofia come una propedeutica alla fede, legittima ed efficace tanto, quanto la stessa tradizione delle verità rivelate; e veramente il Cristianesimo non avendo ancora in que'suoi primi esordii prese tutte le rigide e precise forme del dogma, ben poteva nella vaga ed indeterminata sfera de'suoi principii rivelati far luogo ai concetti speculativi della ragione, cercando così di abbracciare, non di escludere i diversi e moltiformi prodotti dello spirito umano. I dogmi cristiani non essendo ancora tutti fermati dalla Chiesa in modo esplicito ed aperto, era fatta ampia libertà al pensiero speculativo di continuare a svolgere le dottrine metafisiche precedenti: quindi vediamo i Padri tutti intenti a conciliare la tradizione ebraica colla filosofia, la rivelazione colla ragione mescendo idee filosofiche greche colla dottrina rivelata; vediamo Origene assistere alle lezioni del fondatore del Neoplatonismo, e filosofi neoplatonici frequentar le lezioni di Origene; vediamo S. Giustino considerar la filosofia di Platone come la sola che possa condurre alla fede, e S. Clemente sforzarsi di emancipar il dogma cristiano dal Giudaismo per ricongiungerlo colla filosofia; vediamo tra la filosofia e la fede non porsi altra differenza se non questa, che la prima non conobbe il Verbo se non in parte, mentre la seconda lo comprese per intiero in Cristo, che è la sola rivelazione completa del Verbo. Vuolsi però notare, che Tertulliano separandosi su questo punto dal sentimento dei Padri della Chiesa considera la filosofia non come la naturale alleata del Cristianesimo, ma siccome o superficiale o dannosa, sentenziando che dopo Cristo ogni curiosità di sapere più oltre diviene insensata, che dopo il Vangelo ogni scienza diventa inutile.

Vediamo ora quale sia la Metafisica cristiana sviluppata dai Padri della Chiesa. Il concetto fondamentale che informa tutta la Metafisica patristica è la dottrina rivelata dal Verbo preso come tipo del mondo intelligibile, come l'idea delle idee, il contenente universale di tutte le essenze delle cose: nel che si scorge l'alleanza della Patristica cristiana colla filosofia greca, poichè la dottrina dei Padri intorno al Verbo è la teorica platonica del mondo intelligibile svolta e conformata ai principii rivelati del

Cristianesimo. Il Verbo viene dai Padri considerato siccome il mediatore tra Dio ed il mondo, siccome l'anello intermedio tra il Creatore e la creatura, siccome il termine dialettico che concilia insieme l'unità dell'essenza divina colla pluralità degli esseri creati. Dio risguardato nella sua essenza è unità assolutamente semplice, che non può essere concepito in verun rapporto colla pluralità, la quale offenderebbe la somma ed infinita semplicità di sua essenza; epperò in virtù di questa sua unità assoluta riesce inaccessibile al pensiero umano ed incomunicabile per se stesso ad ogni altra entità da esso distinta. Di qui sorge la necessità di un mediatore, che facendo uscire la divinità dalla sua assoluta unità la renda accessibile all'apprensiva del pensiero umano, e la ponga in contatto colla pluralità delle esistenze; questo mediatore è il Verbo.

Ma come il Verbo adempie a quest'ufficio mediativo e collega in sè l'unità dell'essenza divina colla pluralità degli esseri mondiali? Il Verbo, osserva Origene, è uno perchè è la Verità stessa, la quale non può essere che una, nè può avere che una sola espressione compiuta; ma per ciò appunto che è Verità suprema, esso è molteplice perchè è l'ideale tipico di tutto il mondo intelligibile, la ragion suprema di tutte verità, il principio di tutte le ragioni delle cose, l'idea delle idee, l'essenza delle essenze, *continens* (com'egli scrive nel 1° libro *De princ.*) *in semetipsa universae creaturae vel initia, vel formas: vel species:* più ancora, egli non è solo l'Idea suprema contenente in sè tutte le essenze intelligibili delle cose, ma pure la forza infinita e creativa che produce tutte le forze mondiali, ed origina tutte le esistenze. Così il Verbo è uno e molteplice ad un tempo; uno per la sua essenza, molteplice pel suo contenuto, poichè, se nel mondo sensibile la pluralità esclude sempre e necessariamente l'unità, la cosa avviene al contrario nel mondo intelligibile.

Insieme colla teorica del Verbo collegasi la teoria patristica del Primitivo. L'intuizione pura del Primitivo è il fine supremo della filosofia e della religione ad un tempo, della scienza e della tradizione; è la sapienza e cognizione per antonomasia, o, come dicevano i Padri, la Gnosi, che è il più sublime grado di contemplazione a cui l'anima possa sollevarsi, superiore ad ogni scienza dimostrativa e puramente razionale. È sentenza di Origene, di S. Clemente e di molti Padri della Chiesa, che Iddio, considerato come l'essere assoluto ed infinito, non possa essere compreso in modo positivo e diretto dall'intelligenza umana. Il supremo principio delle cose, Iddio, è l'unità assoluta, superiore ad ogni essenza,

ad ogni vita, ad ogni intelligenza, unità incomprensibile, incomunicabile; niuna mente finita lo può concepire per quel che è in se stesso, o comprenderlo in una definizione; non si perviene a conoscerlo per altra via se non per quella dell' astrazione, eliminando tutte le imperfezioni che accompagnano gli attributi degli esseri creati. Per tal modo non ci è dato di sapere ciò che Dio è, ma sol di conoscere quel che non è; e tutto quel che si può affermare della sua natura è che dessa racchiude in sè il sommo di perfezione. Iddio in sè non è nè il Bene, nè l'Unità, nè l'Essere, nè lo Spirito; il nome che gli conviene meglio d'ogni altro, l'Uno, non definisce per niente la sua essenza, ma connota soltanto la semplicità assoluta di sua natura. Quanto alle altre denominazioni che gli vengono assegnate, son tutte prese ad imprestito da' rapporti tra Dio ed il mondo, ma non ne esprimono l'intrinseca e positiva natura.

Quanto alla teorica dei rapporti tra il Primitivo ed il Derivato, la dottrina patristica contiene un concetto nuovo ed originale ignoto affatto alla Metafisica greca, voglio dire il concetto di creazione delle sostanze finite dal niente. Mentre Platone ed Aristotele, nello spiegar l'origine del mondo, non seppero sollevarsi più su del dualismo assoluto ammettendo eterna la materia ed esistente per sè accanto ad un altro principio egualmente eterno ed assoluto, cioè Dio, i Padri della Chiesa rigettavano l'assurdo ed irrazionale concetto di una materia eterna preesistente alla formazione del mondo, sostenendo che Dio creò il mondo con un atto libero della sua volontà, essendochè egli non abbisognava delle esistenze finite perchè tutto in sè comprende, e facendo della creazione un atto spontaneo dell'onnipotenza divina che trae tutte cose dal nulla assoluto, e non già da un germe eterno preesistente. Origene chiama empii coloro che pretendono essere la materia increata e coeterna a Dio stesso, e considera la creazione divina non come un mero accidente od una caduta della potenza creatrice, ma come un prodotto spontaneo di Dio, che essendo il Bene assoluto sentesi tratto dalla stessa sua natura a dar vita a nuovi esseri comunicando loro parte di sua bontà, essendo proprio del Bene il diffondersi in nuove esistenze. Il concetto di Dio considerato come sommo Bene è quindi il ponte di comunicazione, per così dire, per cui Dio uscendo dalla sua unità assoluta fa trapasso al mondo, e spiega l'origine dell'esistenza del finito, epperò il mondo viene ad essere uno specchio in cui si manifesta esteriormente e si riverbera l'intima natura divina, le cui perfezioni rivelandosi, per così dire, sotto forme sensibili vengono con-

template dall'anima attraverso la natura finita, veggendo così indirettamente quel Dio nascosto, che non poteva contemplare a faccia a faccia.

Iddio non viene dalla Patristica considerato soltanto come creatore, ossia come principio del creato, ma altresì come provvidenza e come fine ultimo di tutti gli esseri. È degna di essere ricordata la teorica di Origene intorno alla finalità suprema delle finite esistenze. L'universo è destinato a risalire, siccome a suo ultimo fine, a quel Dio stesso che fu primo ed unico principio della sua esistenza; ma quest'universo, prima di ritornare in seno al suo supremo principio, debbe purificare onninamente se stesso, distruggendo tutta la materia che in sè contiene; allora il regno della perfezione e dell'armonia universale, interrotto dalla caduta delle creature da Dio, verrà ristabilito, e tutto sarà in Dio, e Dio sarà tutto: *erit Deus omnia in omnibus, ut universa natura corporea redigatur in eam substantiam, quae omnibus melior est, in divinam scilicet* (*De princ.* lib. 3, pag. 6).

Di tal modo Iddio veniva considerato nel suo triplice rapporto di principio, di mezzo e di fine dell'universo. Egli, come creatore, come potenza infinita, origina il mondo traendolo dal niente; come Sapienza e Provvidenza infinita lo conserva, serbando distinte le essenze degli esseri, ed aiutandoli nel loro sviluppo; come Bene infinito richiama tutti gli esseri creati alla sua unità, come a fine supremo di tutto quanto esiste. Creare, mantener l'esistenza agli esseri prodotti, ricondurli alla causa prima di ogni produzione, ecco le tre precipue operazioni di Dio per rapporto al mondo.

Neoplatonismo.

La Patristica attinse dalla nuova rivelazione del Cristianesimo il principio spiegativo della realtà universale, chiedendo alla fede la soluzione del problema filosofico; il Neoplatonismo, ripudiando per una parte i dogmi del nuovo Cristianesimo, e per l'altra riputando impotente la ragione umana a sciorre il problema, ricorse al misticismo, ossia alla potenza del sentimento come al solo mezzo per giungere alla piena comprensione del supremo principio delle cose. Intento precipuo del Neoplatonismo era di ricomporre l'antico pensiero filosofico greco, fecondarlo e compierlo collegando ad unità sistematica le diverse ed opposte dottrine metafisiche, quelle segnatamente di Platone e di Aristotele, per mezzo di un nuovo

principio superiore che conciliasse le antinomie e comprendesse in una vasta sintesi organica tutti i prodotti della ragione speculativa. Il Neoplatonismo cominciò verso l'anno 180 dell'êra volgare e finì verso il 529: la sua storia si divide in due periodi distinti, denominati dalle due precipue città in cui compiè il suo movimento, e sono il periodo della scuola di Alessandria e quello della scuola di Atene. La scuola neoplatonica di Alessandria segna il periodo di formazione, di sviluppo e di perfezione del Neoplatonismo; la scuola di Atene segna il tentativo fatto per risollevare questa dottrina a quel sublime punto di perfezione da cui era scaduta: la prima di queste due scuole si distingue per originalità di concetti, per profondità e vigor di pensiero; la seconda non fa che commentare o riordinare ciò che il genio aveva creato; onde la filosofia neoplatonica si denomina altresì scuola filosofica di Alessandria, perchè quivi ebbe non solo la sua culla, ma toccò il massimo suo sviluppo. Alessandria era in quell'epoca il centro di un gran movimento scientifico e speculativo, dove le vecchie tradizioni dell'Oriente andavano a mescolarsi colle nuove dottrine filosofiche; situata pressochè al centro dell'Europa, dell'Asia e dell'Africa diventava, per così dire, il ritrovo di tutte le credenze religiose antiche e nuove, della filosofia e della letteratura, del commercio e della civiltà. Fondatore della scuola neoplatonica di Alessandria reputasi Ammonio Sacca, che nulla scrisse, ma comunicava in private lezioni la propria dottrina a' suoi fidi discepoli, ed originò una tradizion filosofica che venne poi svolta e convertita in dottrina scritta da' suoi seguaci. Lo spirito informativo della sua dottrina filosofica era essenzialmente greco; e precipuo suo intendimento era di conciliare insieme Platone con Aristotele, e su questa conciliazione ricomporre tutta la greca filosofia.

Questo sublime intento di fondere in una vasta sintesi tutte le dottrine filosofiche greche, e ricomporne gli elementi ad unità per mezzo di un principio superiore, venne proseguito da Plotino, il più celebre fra i discepoli di Ammonio; e siccome in Plotino la filosofia neoplatonica toccò il suo più sublime segno di sviluppo e di perfezione, perciò considerandolo come il più gran rappresentante del Neoplatonismo, ci contenteremo di discutere la sua dottrina, veggendo come abbia concepito e cercato di sciogliere il problema metafisico compiendo il pensiero filosofico greco.

Scopo finale e supremo dell'esistenza umana è l'unione dell'anima col supremo principio per via della contemplazione dell'Uno; mezzo per giungere a siffatta contemplazione è la filosofia, che solleva lo spirito al più

sublime grado di vita cogitativa. La filosofia ha per proprio di contemplar le cose nella loro essenza, e non nelle loro forme passeggere e mutevoli; di intuire la verità nella sua purezza assoluta, e non attraverso i simboli. e le forme sensibili; essa quindi è del paro la scienza dell'essere considerato nella sua essenza, e la scienza delle idee, ossia delle essenze delle cose, e comprende perciò la Metafisica di Aristotele (scienza dell'essere), e la Dialettica di Platone (teorica delle idee). Scopo adunque della filosofia è il possesso della verità, l'intuizione delle idee, delle essenze, degli intelligibili, dell'essere, val quanto dire la vera e perfetta conoscenza. Ma la conoscenza perfetta e vera importa l'identità del soggetto pensante e dell'oggetto pensato nel pensiero puro. Plotino dimostra questo punto fondamentale del Neoplatonismo con due sorta di argomenti derivati l'uno dalla natura stessa della cognizione vera, l'altro dalla natura dell'intelligibile assoluto. Infatti la conoscenza compiuta debbe possedere in se stessa e compenetrare di sè l'oggetto conoscibile, e sarebbe vuota di realtà e di verità se non contenesse in sè il proprio oggetto: se questo fosse esteriore ed estraneo al soggetto conoscente, in qual modo l'intelligenza potrebbe afferrarlo e conoscerlo intimamente? Non sarebbe forse possibile che essa non lo incontrasse? L'incontro stesso poi, essendo fortuito e passeggero, ciò sarebbe causa per cui la conoscenza, a vece di essere permanente, sfuggirebbe insieme con l'oggetto stesso. Plotino prova poi la stessa tesi dalla natura stessa dell'intelligibile, ossia della verità, la quale essendo non molteplice, nè sparpagliata, ma una e continua debbe essere appresa nella sua semplicissima unità dall'intelligenza, e fare quindi una sola cosa con l'intelligenza stessa.

Posto in sodo questo principio, che la vera e perfetta conoscenza cui intende la filosofia importa l'identità del soggetto conoscente coll'oggetto conosciuto, Plotino chiama a rassegna le diverse facoltà conoscitive dell'anima, quali sono la sensazione, l'imaginazione, il ragionamento, la ragione, e si fa a provare che in veruna di queste facoltà risiede la vera e perfetta conoscenza, ma solo nell'intelligenza pura, per la ragione che soltanto in quest'ultima si avvera la condizione succennata, cioè l'identità del soggetto conoscente coll'oggetto conosciuto. La sensazione infatti non adempie a tal condizione, perchè l'oggetto sensibile è estrinseco e distinto dal soggetto senziente; nell'imaginazione del paro mantiensi la distinzione tra il soggetto e l'oggetto, perchè l'oggetto di essa, sebbene non sia più la realtà materiale come quel della sensazione, ma una forma di essa,

tuttavia non è per anco un puro intelligibile. Il ragionamento poi non è pensiero, ma discorso; non è forma o perenne intuizione della verità, ma un discorrimento, un moto per raggiungerla: esso è un'operazione complessa, per cui lo spirito risale penosamente dalle forme sensibili alle ragioni intelligibili, ed è perciò segno della debolezza della intelligenza umana: ragionare è cercar la sapienza e non possederla; Giove non ragiona perchè è già sapiente, ma intuisce e contempla. La ragione poi è altra facoltà dell'anima più perfetta dello stesso ragionamento, perchè questo mette capo e si compie in quella, ma non è per anco il vero e perfetto conoscere, perchè non coglie direttamente il proprio oggetto, nè in sè lo contiene, ma col sussidio e coll'intermezzo dell'intelligenza; l'anima per mezzo della ragione conosce sibbene se stessa, ma conosce sè in quanto proviene da un principio superiore, l'intelligenza pura, di cui è una emanazione. La vera e perfetta conoscenza adunque non si rinviene altrove che nella pura intelligenza, siccome quella in cui soltanto si avvera l'identità del soggetto e dell'oggetto del pensiero. Ma in qual modo avviene in essa siffatta identità? L'intelligenza pura contiene nella sua semplicissima unità tutte le essenze intelligibili, ossia le idee, le verità, le quali perciò non sono alcunchè di estrinseco e di distinto dell'intelligenza stessa, ma ne costituiscono, per così dire, il fondo e la natura. Quindi per pensare non abbisogna di uscir fuori di se medesima e cogliere un oggetto ad essa estrinseco; ma le basta contemplare se stessa, perchè pensando se medesima pensa ad un tempo tutte le essenze intelligibili delle cose, tutte le idee, siccome quelle che in lei si contengono; essa quindi comprende e contiene in sè il proprio oggetto, perchè essa è l'intelligibile stesso. Per lei pensare la verità e pensare se stessa è una sola e medesima cosa, sicchè non contempla la verità se non a condizione di contemplare se stessa, e non conosce se stessa se non a condizione di conoscere la verità. Tale è il carattere proprio dell'intelligenza; carattere che non si riscontra nè nella sensazione, nè nell'imaginazione, nè nel ragionamento, nè nella ragione: facoltà tutte che non conoscon davvero e perfettamente perchè in esse non v'è identità assoluta tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza, mentre l'intelligenza pura è per necessità di natura intelligenza ed intelligibile ad un tempo, intelligenza in quanto è intelligibile, intelligibile in quanto è intelligenza.

Vuolsi però notare che per Plotino quest'intelligenza pura, sede della vera e perfetta conoscenza perchè essa sola in sè identifica il soggetto pen-

sante coll'oggetto pensato, non è un carattere od attributo dello spirito umano individuale: essa anzi talmente si differenzia dall'intelligenza pura, e le è siffattamente inferiore, che non può raggiungere la vera e perfetta conoscenza se non a condizione di smarrire il sentimento della propria individualità ed immedesimarsi coll' intelligenza pura, facendo una sola cosa con questa. Ma in che modo giunge l'anima umana al possesso di questa conoscenza perfetta, che è l'oggetto supremo delle sue aspirazioni, lo scopo ultimo della vita? Val quanto dire, qual è il processo del metodo filosofico? Per giungere alla visione intuitiva dell'Essere primitivo, che è il più perfetto e sublime grado di nostra vita cogitativa, l'anima non ha che ad eliminare gli ostacoli che le contendono la visione dell' Uno assoluto, giacchè esso è vicinissimo a lei, ed ella nol vede perchè impedita dallo spettacolo delle cose esteriori; chiuda adunque gli occhi alle cose esteriori e sensibili che la circondano, raccolgasi in sè e contempli la propria intima essenza nella sua purezza spoglia de' suoi sensibili elementi; e quando l'anima sarà giunta a svestirsi di tutti i suoi elementi sensibili che le nascondono la sua vera natura, e discesa infino al fondo del suo essere, contemplando pura e limpida la sua essenza troverà in se stessa il mondo intelligibile per intiero, e sollevandosi più su insino alla cima di questo mondo intelligibile, insino al principio stesso del vero, vedrà l'intelligenza pura, fonte di tutti gl' intelligibili, ed elevandosi ancora più su dell' intelligenza pura con un novello ed ultimo sforzo intravedrà il principio stesso dell'intelligenza, il Primitivo, Iddio, l'Uno, ed in quest'intuizione dell'Uno smarrendo la propria individualità diventerà una sola cosa con Dio. Così l'anima è pervenuta all' intuizione del Primitivo, non già uscendo di sè e cercandolo al di fuori di sè attraverso la natura, ma raccogliendosi in se stessa, concentrando lo sguardo nel profondo di sua essenza, quivi trovò l'oggetto delle sue speculazioni, sicchè « la scienza dell'essere non è per l'anima umana se non la co- » scienza di sua propria natura; la Psicologia si confonde ad una data » profondità coll'Ontologia (*Vacherot*, op. cit., p. 386, tom. I) ». *Conosci te stesso;* tale era il gran canone del metodo di Socrate; e questo stesso precetto metodico venne da Plotino applicato alla Metafisica, sostenendo che l'anima non ha che a sguardar in se stessa per vedervi tutte verità e trovarvi la scienza, poichè in sè rinviene la ragione, nella ragione le verità e gli intelligibili, negl' intelligibili l' intelligenza pura, nell' intelligenza pura il Primitivo, l' Uno, Iddio.

Riepiloghiamo quanto siam venuti infino a qui discorrendo. L'anima aspira, come a suo scopo finale, al possesso del Primitivo; mezzo a tanto fine è la filosofia, ossia la scienza dell'essere, la teorica delle idee, la ricerca del supremo principio; nel che risiede la vera e perfetta conoscenza. Ma la conoscenza perfetta non risiede altrove che nell'intelligenza pura, siccome quella che in sè identifica il soggetto e l'oggetto; e l'anima non può raggiungere tal forma di conoscenza se non immedesimandosi coll'intelligenza stessa. E con qual processo perviene la scienza a tal segno? Passando dalla natura, ossia dal complesso delle cose esteriori, all'anima, dall'anima all'intelligenza pura. Ma giunta l'anima all'intelligenza pura, ossia alla contemplazione, spogliando se stessa delle forme umane che la restringono, e sciogliendosi dai sensi e dalla imaginazione che la inceppano, quivi non debbe arrestarsi, ma progredire più oltre perchè al di sopra dell'intelligenza pura sta il primo principio, epperò al di sopra della scienza e della conoscenza vera sta l'intuizione dell'Unità assoluta, ossia il possesso del Primitivo per mezzo dell'estasi, onde la Metafisica riesce un mezzo a fine superiore, una propedeutica alla Teologia. Plotino dimostra che al di sopra dell'intelligenza pura sta il Primitivo da ciò che essa è destituita dei caratteri costitutivi del Primitivo, i quali sono l'assoluta semplicità od unità, l'assoluta indipendenza, l'assoluta universalità. Ora l'intelligenza pura manca del primo carattere, essendochè l'unità le è bensì essenziale, ma non è unità assoluta, siccome quella che emerge dalla sintesi del soggetto e dell'oggetto, due termini che si confondono bensì, ma che tuttavia possono essere concepiti distinti e lasciano luogo ad una mentale dualità: nel pensiero, per quanto perfetto esso sia, vi ha ad un tempo unità e distinzione, identità e differenza. Secondamente, l'intelligenza pura manca dell'indipendenza assoluta, perchè l'intelligenza abbisogna dell'intelligibile per pensare se stessa, e questo alla sua volta abbisogna di quella per essere pensato. Del paro l'intelligenza pura non ha universalità assoluta, poichè havvi superiore ad ogni intelligenza, anche la più perfetta, un altro principio che gode della massima universalità, e questo principio superiore è il bene a cui tutte cose, e perfino la stessa intelligenza, tendono ed aspirano, mentre non tutte le cose tendono all'intelligenza, la quale perciò non possiede l'universalità assoluta.

Il mondo sensibile esterno adunque, ossia la natura, l'anima, l'intelligenza pura, l'Uno primitivo sono, nella metodologia plotiniana, i quattro momenti del processo metodico, per cui si ascende dal mondo sensibile

a Dio; e l'immaginazione sensitiva, la ragione, la contemplazione, l'estasi sono i quattro atti corrispondenti ad essi quattro momenti. L'anima apprende da prima per mezzo dei sensi e dell'immaginazione il mondo esterno della natura, che la circonda; poi dalla natura passa a se stessa apprendendosi colla ragione, dall'anima fa passo all'intelligenza pura per via della contemplazione, e dall'intelligenza sollevasi fino all'Uno, dove si arresta unendosi con esso per mezzo dell'estasi, ossia dell'intuizione amorosa, che è il fine supremo della vita dell'anima. Quest'intuizione è superiore alla scienza ed alla filosofia stessa; giacchè l'Uno primitivo non è oggetto di contemplazione, ned è appreso per mezzo del discorso e del ragionamento, ma solo intuito e posseduto dall'anima col solo mezzo dell'estasi e del sentimento mistico. In questo raccoglimento assoluto dell'anima, che è l'estasi, essa esce, per così dire, dall'essere, oggetto della scienza metafisica, per entrare nel divino, anzi esce per fin di se stessa per immedesimarsi con Dio. Giacchè tale e tanta è l'intimità di quest'unione dell'anima con Dio, che assorbita onninamente nell'Uno primitivo, smarrisce ogni coscienza della sua individualità, e nulla più vede in sè, nè intorno di sè che Dio solo, con cui s'identifica fino a far una sola cosa con lui. E siccome Iddio è l'Uno assoluto e semplicissimo, che sta al di sopra del moto, della vita, del pensiero, della ragione, così l'anima diventa una sola cosa con Dio, anzi essendo Dio stesso più non si muove nè sente il suo corpo, ma sta al di sopra del moto e del sentire, più non vive, ma è sopra la vita stessa, più non pensa nè ragiona, nè intende, ma è superiore al pensiero, alla ragione, all'intelligenza, più non si afferma nè si riconosce come anima, nè come intelligenza, nè come essenza determinata, ma libera da ogni forma, dalla scienza, dalla virtù, dalla beltà, dall'intelligenza, è l'Uno assoluto, in cui non vi ha più nulla di tutte queste cose. Però quest'unione dell'anima con Dio per mezzo dell'estasi non si otterrà piena, costante e durevole se non dopo la morte del corpo; quaggiù non è che momentanea perchè il corpo strappa l'anima dal commercio con Dio per ripiombarla nella vita sensibile; e Plotino ci assicura egli stesso di avere più d'una volta in vita sua fruito dell'ineffabile intuizione dell'Uno assoluto e di essere stato in perfetta unione con lui. Ma che cosa è l'Uno ossia il Primitivo, che cosa il molteplice, ossia il Derivato, ed in che maniera dall'Uno esce il molteplice ed all'Uno ritorna? Rispondere a tal inchiesta val quanto esporre la teoria metafisica di Plotino.

Teoria del Primitivo considerato in se stesso.

Tutta la teoria di Plotino intorno al Primitivo risguardato nella sua oggettiva unità compendiasi in questa paradossale proposizione: Iddio è l'inconoscibile e l'ineffabile per modo che riesce impossibile non solo ogni scienza intorno ad esso, ma ogni concetto, ogni vocabolo. La dottrina intorno a Dio riesce così ad una confessione della nostra ignoranza e fa un singolare contrasto col trascendentalismo germanico, il quale sostiene che si dà dell'Assoluto una scienza assoluta essa stessa. Vediamo in che modo Plotino giunge a stabilire questa tesi. Il Primitivo in virtù della sua stessa natura debbe sollevarsi al di sopra di tutto quanto è od esiste, epperò va concepito come unità suprema, pura ed assoluta, in cui non v'ha distinzione veruna, nemmanco la distinzione tra il conoscente ed il conosciuto. Ora il concetto di unità pura ed assoluta escludendo ogni sorta di moltiplicità e di diversità, richiede che non si ponga in Dio nessuna delle qualità diverse di cui possiamo formarci un'idea qualsiasi, e che perciò nel concepirlo si faccia astrazione da ogni determinazione sensibile ed intelligibile, da ogni essere, da ogni essenza determinata, da tutto ciò che esiste e può cader in pensiero umano sotto forma particolare e determinata. Dio adunque non ha nessuna determinazione, nessun carattere, nessuna qualità, egli non ha attività, non vita, non sostanzialità, non sentimento nè coscienza di sè, ma è al di sopra di tutte queste ed altre determinazioni: non ha il volere, perchè nulla può desiderare; non ha nè intelligenza nè pensiero; poichè il pensiero per quantunque perfetto importa identità e differenza, unità e distinzione, essendo il ritorno del molteplice all'unità; ma Dio esclude ogni distinzione, ogni moltiplicità e differenza, nè può aspirare all'unità perchè è unità assoluta egli stesso, quindi non pensa, non intende, non conosce nè sè, nè altre cose, perchè se pensasse, si distinguerebbe e si dividerebbe. Egli non è indivisibile, immenso, eterno, infinito, perchè tali attributi convengono altresì all'intelligenza pura, mentre egli è al di sopra dell'intelligenza e del pensiero. Che più? L'Uno è superiore perfino all'ente, perchè nell'ente trovasi sempre qualche moltiplicità, come per esempio nell'uomo, in cui si distinguono animalità e ragione, ed organi corporei, mentre l'Unità suprema ed assoluta esclude qualsiasi guisa di moltiplicità: attribuirgli l'essere sarebbe un circoscriverlo, mentre egli non è veruna essenza determinata.

Il Primitivo non essendo ente, è per ciò stesso affatto indeterminato, anzi *informe*, come lo chiama Plotino stesso; e questa è la ragione per cui esso non può venir appreso nè conosciuto dal pensiero umano, perchè tutto ciò che è conosciuto, è alcunchè di determinato, ossia un ente. Sentiamo lui stesso: « Quamobrem quod intellectu superius est, » non est intellectus, sed ante intellectum extat. Intellectus enim est ali- » quid entium: illud vero *(unum)* non aliquid, sed uno quoque superius. » Neque est ens: nam ens velut formam ipsam entis habet. Sed illud est » prorsus informe, et ab intelligibili etiam forma secretum. Unius namque » natura cum sit genitrix omnium, merito nullum existit illorum: igitur » neque quid existit, neque quale, neque quantum. Praeterea non est » intelléctus, non anima, non movetur, non quiescit, non est in loco, non » est in tempore: sed ipsum secundum se uniforme, imo vero informe » super omnem existens formam, super motum, super statum. Haec enim » circa ens versantur, quae quidem ipsum multa conficiunt (*Ennead.* VI, » IX 3) ». Ma se Dio non è nè intelligenza, nè essenza, nè sostanza, nè verun essere determinato, come potremo ancora parlare di lui? E che cosa sarà desso mai? Non forse il niente? Davvero, che essendo onninamente indeterminato, non possiamo discorrerne in modo positivo ma sol negativo; possiamo solo dire quel che egli non è, non già quel che è; e gli stessi vocaboli di Uno, di Primitivo, di Bene, di Assoluto, i soli, secondo Plotino, che convengano veramente a Dio, non esprimono per niente la sua natura intrinseca, che è veramente ineffabile, ma ciò che egli è per rapporto a tutti gli esseri finiti. Dacchè però Iddio sta al di sopra di ogni determinazione e categoria particolare non ne consegue che sia un nulla, nè che non ci sia dato di possederlo. Certo è che nol possiamo raggiungere per mezzo della ragione, non essendo oggetto di cognizione e di scienza umana, ma lo possiam possedere per mezzo dell'estasi e del sentimento mistico, che è una cotale presenza di Dio al nostro spirito, miglior della scienza, e quest'atto con cui lo spirito umano coglie Dio a sè presente, vien da Plotino chiamato intuito, che sopravanza il raggionamento e la scienza stessa perchè identifica l'anima con Dio.

Teoria del Primitivo ne' suoi rapporti col Derivato.

Considerato il Primitivo nella sua unità assoluta ed incomunicabile, rimane che lo si consideri come produttore del derivato, ossia nel suo

sviluppo esteriore. Il problema adunque che qui si propone di risolvere è questo: in che modo il Primitivo pone il derivato, ossia in qual modo l'Uno assoluto si svolge e si estrinseca nel molteplice? Plotino risponde, che siccome Iddio basta a se stesso, nè sente verun bisogno, verun desiderio di cosa ad esso estranea, così se egli produce, non esce di se stesso, nè altera la sua assoluta unità, ma pone il derivato ed origina il molteplice senza tendere a qualche cosa, senza agire al di fuori di sè. La creazione adunque non è un atto, con cui Iddio tragga alla realtà ed all'attualità ciò che da prima esistesse in lui virtualmente od in potenza; giacchè egli essendo perfettissimo, non ha nè bisogno, nè desiderio, nè amore di cosa veruna; se egli adunque produce il molteplice, nol fa per compiere quasi e perfezionare vieppiù la sua unità, ma perchè la pienezza infinita della sua natura in certo qual modo sovrabbonda e si espande al di fuori per modo che la produzione del molteplice e del derivato viene ad essere una emanazione necessaria dell'Uno e del Primitivo. L'Uno essendo perfettissimo per necessità stessa di sua natura, è necessitato a produrre il molteplice, essendochè il produrre si contiene nel concetto stesso della perfezione. Posto che l'Uno sia necessitato a creare, si chiede qual sia la prima ed immediata sua emanazione. L'atto supremo ed immanente dell'Uno è la libertà ossia il pieno dominio di se stesso: questa libertà perfetta è dessa che fa essere il Primitivo; in grazia della medesima egli dà a se stesso l'essere e la propria sussistenza, egli forma se medesimo. Ma in virtù di questa libertà l'Uno non solo esiste perchè vuole esistere, ma è quel che vuole essere; e siccome vuole conoscer se stesso, così egli emana da sè l'intelligenza, che è il suo verbo, l'immagine in cui specchia e conosce se stesso, la prima ed immediata emanazione dell'Uno. Ma è un principio fondamentale della dottrina neoplatonica questo che ogni ente superiore emana da sè senza punto uscir da se stesso e sostenere verun cangiamento, veruna azione, altri esseri simili a lui, ma meno perfetti; epperò l'intelligenza, che è prima emanazione dell'Uno primitivo meno perfetta di esso, emana da sè per necessità stessa di sua natura e senza mutare se stessa, un terzo principio, che è l'anima intellettuale del mondo, principio del movimento della natura, e men perfetto dell'intelligenza stessa, chiamata altresì verbo od atto dell'intelligenza, come questa è il verbo dell'Uno primitivo. L'Uno, l'intelligenza, l'anima del mondo, son questi i tre principii primordiali di Plotino, la triade che egli cercò di opporre alla Triade del Cristianesimo allora sor-

gente. Avendo già discorso dell'Uno, rimane a dir brevemente di ciascuna delle sue due emanazioni, l'intelligenza e l'anima del mondo.

Consideriamo anzitutto l'intelligenza, e da prima in rapporto con l'Uno da cui emana, poi in se stessa e ne'suoi rapporti coll'anima, che da essa emana. L'Uno primitivo produce l'intelligenza senza verun atto di volontà, senza verun consenso, senza movimento di sorta; l'intelligenza sfugge dall'Unità prima come un puro lume senzachè questa emanazione turbi la perfetta quiete del principio generatore. L'intelligenza è la prima e più perfetta emanazione dell'Uno perchè dopo l'Uno nulla vi ha di più perfetto dell'intelligenza; essa è la pura immagine dell'Uno, la sua rassomiglianza, il Verbo suo; ma per ciò stesso che ne è una emanazione, è assai meno perfetta di lui, e siccome la somma ed infinita perfezione del Primitivo sta nella sua semplicissima ed assoluta unità, così l'intelligenza per essere meno perfetta contiene in sè dualità e moltiplicità. Quindi l'Uno producendo l'intelligenza diventa il molteplice, perchè in questa comincia a comparire la distinzione e la dualità del conoscente e del conosciuto, che in quello non potevano aver luogo in verun modo. Considerata poi in se stessa l'intelligenza è un'unità non pura, non assoluta, nè semplicissima, perchè questa è propria del Primitivo, di cui è assai meno perfetta, ma un'unità imperfetta ossia contenente in sè la moltiplicità; e questa moltiplicità risiede nella totalità degli intelligibili, ossia delle idee delle cose possibili, le quali si contengono tutte nell'intelligenza; però tutte queste idee ed intelligibili formano un'unità e non si distinguono realmente dall'intelligenza stessa, di cui sono l'oggetto, ed in virtù di questa identità del soggetto e dell'oggetto, del conoscente col conosciuto essa è un Uno-molteplice, un'intelligenza-intelligibile, principio e centro di tutte le idee. Ma come si concilia la moltiplicità delle idee e del mondo intelligibile coll'unità dell'intelligenza? Le idee non sono già parti dell'unità intelligibile, anzi non esistono se non in grazia di quest'unità che le comprende senza cessar di essere semplice; la loro distinzione adunque è tutta interiore, non già estrinseca, per quantunque reale e profonda essa sia, epperò non impedisce il fondersi di tutte le idee nella comune unità: solo nel mondo sensibile la distinzione delle cose essendo esteriore trae dietro con sè la loro separazione.

Come il Primitivo, ossia il primo principio è l'Uno assoluto e puro, come il secondo principio cioè l'intelligenza è l'Uno molteplice contenente in sè la varietà delle idee o degli intelligibili, così il terzo principio

primordiale che è l'anima del mondo è il principio del movimento di tutta la natura, la forza attiva formatrice del mondo sensibile. Essa serve per così dire di anello intermedio che congiunge l'intelligenza pura col mondo sensibile, che non potrebbero insieme compenetrarsi se l'anima non trasmettesse alla realtà sensibile il lume intelligibile. Perciò l'anima mondiale tende di continuo e necessariamente a vestire gli intelligibili di forme sensibili, a tradurre ed estrinsecare fuori dell'intelligenza le idee, e queste idee così estrinsecate sono le diverse anime sensibili che informano i diversi corpi della natura. Come l'intelligenza è immagine dell'Uno primitivo, da cui emana, così l'Anima mondiale è una copia ed un riverbero dell'intelligenza, epperò essa è essenzialmente ragione in atto, è il Verbo intelligibile che riflette e contempla senza posa il suo divino archetipo, sicchè la contemplazione è il solo e vero atto proprio e costitutivo dell'anima considerata non per rapporto al mondo sensibile, che essa produce, ma in riguardo all'intelligenza, da cui emana. In virtù di questa sua essenza essa è assolutamente impassibile, incrollabile in sè, immune da ogni dolore; nè prova veruna sensazione esteriore dai corpi dell'universo, perchè essa penetra e riempie di sè tutto il mondo sensibile epperò nulla può venir sentito da lei per rapporto al mondo. L'essenza vera sta nel pensare, e questo atto del pensare è in essa immanente, non discorsivo, sicchè pensa tutt'insieme ciò che è, fu e sarà senza bisogno del tempo, nè della memoria; ed è il pensiero stesso invariabile ed immanente, che la preserva da desiderii sensuali, del pari che da ogni sentimento di dolore e di piacere.

Che se l'anima in riguardo all'intelligenza da cui emana è pensiero o ragione in atto contemplatrice degli intelligibili, considerata rispetto al mondo sensibile, cui essa produce, è forza espansiva e formatrice e principio del movimento; e sotto questo secondo riguardo essa è un'unità contenente nel suo seno la moltiplicità delle anime particolari umane ed animali, nella stessa maniera che l'intelligenza è un'unità contenente in sè la molteplice varietà delle idee ossia degli intelligibili, che diventano poi le singole anime individuali quando dall'anima del mondo siano state rivestite di forme sensibili e corporee. Però le diverse anime degli uomini e degli animali pur mentre si compongono ad unità ed insieme coesistono in seno all'anima mondiale, conservano ciascuna la propria individualità e sostanzialità. Plotino per ispiegare questa conciliazione della moltiplicità ed individualità delle anime particolari coll'unità dell'anima mondiale

ricorre all'imagine della scienza. Ogni scienza è un sistema di conseguenze, che si riconducono tutte ad un solo principio supremo, pur mentre ciascuna di esse mantiensi distinta e da ognuna delle altre e dal principio comune; come adunque nella scienza conciliasi la varietà delle conseguenze coll'unità del principio da cui rampollano, così le anime particolari coesistono nell'unità dell'anima mondiale, da cui emanano, esse si unificano in quanto hanno identità di principio e medesimezza di essenza, si distinguono individualmente quanto ai modi di esistere, potendo non provare le medesime affezioni malgrado l'identità del principio e dell'essenza.

Esposta la teoria del Primitivo quale venne professata da Plotino, veduto come l'Uno primitivo abbia originato il molteplice emanando da sè l'intelligenza da prima, poi l'anima mondiale per mezzo dell'intelligenza, rimane ad esporre la teoria cosmologica risguardante il mondo della natura sensibile e contingente, che è un'emanazione dell'anima mondiale, essendo un punto fondamentale del Neoplatonismo questo, che ogni principio debba di necessità emanare altri principii più imperfetti.

Teorica della natura sensibile o Cosmologia.

L'anima mondiale, come principio del movimento è una potenza che si espande al di fuori ed origina la natura, ossia le molteplici e diverse potenze del mondo sensibile; epperò essa essendo soggetta al movimento nel suo sviluppo esteriore, cade di necessità sotto le condizioni del tempo, dello spazio e della materia. Il movimento è l'atto delle potenze dell'anima; quest'atto risguardato nella sua espansione esteriore è lo spazio, considerato nella sua successione o durata è il tempo, contemplato nel soggetto, in cui si compie la successione ossia il passaggio dall'una all'altra forma, è la materia. Adunque il tempo, lo spazio e la materia sono le condizioni a cui va soggetta tutta la sensibil natura, ossia il mondo dei contingenti. L'esistenza della materia è attestata dai fenomeni del mondo sensibile: ogni fenomeno risiede nel succedersi di una forma ad un'altra; ma perchè tale successione abbia luogo, ci vuole un mezzo, ossia un soggetto capace di venir trasformato; questo mezzo è la materia. Il carattere proprio della materia è adunque il difetto assoluto di ogni forma, ossia l'indeterminato, l'infinito. Aggiungasi ancora che la materia non solo ha per proprio di non possedere veruna qualità determinata, veruna forma,

ma di non contenerne veruna virtualmente: essa non è capace di tutti i contrarii, se non perchè è non un atto, nè una potenza, ma una pura possibilità: nell'atto i contrarii si escludono; nella potenza si respingono; nella pura possibilità si conciliano. La materia non essendo quindi che una pura possibilità, la quale non possiede la forma nè attualmente nè virtualmente, può essere considerata come il non-essere assoluto.

La legge suprema dell'essere e del divenire è la triade. Ogni essere creato è un ternario composto di tre principii, che sono il finito, l'infinito, il misto; ossia l'essenza, la potenza ed il ritorno della potenza all'essenza, la sostanza, la causa ed il complesso organico della sostanza e della causa. Senza l'essenza, l'essere sarebbe inconsistente e fuggitivo; senza la potenza, sarebbe infecondo; senza l'armonia di questi due principii sarebbe imperfetto. A questi tre principii costitutivi dell'essere corrispondono tre momenti ontologici, nel primo de'quali l'essere dimora in sè, si determina, si pone come una sostanza, un'essenza, un qualche cosa di finito e di compiuto; nel secondo esce fuori di sè, si distingue e si stacca dal suo principio essenziale sviluppandosi e si manifesta come potenza, come causa, come infinito od indeterminato; nel terzo rientra in sè, ritorna alla sua sostanza od essenza primordiale e si costituisce come un misto di essenza e di potenza, di sostanza e di causa. L'esistenza propria ed indipendente di ogni essere, la sua separazione, la sua conversione, od in altri termini, l'unità, lo sviluppo, il concentramento, tali sono i tre principii, i tre momenti dell'essere considerato sotto tutte le sue forme.

Critica del Neoplatonismo. — Dalla rapida esposizione fatta del sistema metafisico di Plotino appare come il concetto di unità sia il cardine fondamentale di tutta la Metafisica neoplatonica. L'unità suprema ed assoluta è il principio fontale ed originario da cui emanano in serie indefinita e vie più decrescente tutti gli esseri; e l'unità suprema è altresì il termine di quanto esiste, lo scopo ultimo e finale dell'anima nostra, che rinviene nella contemplazione estatica dell'Uno assoluto l'oggetto compiuto delle sue aspirazioni, smarrendo in esso il sentimento della propria individualità. La Metafisica di Platone e di Aristotele era radicalmente viziata dal concetto irrazionale ed erroneo del dualismo assoluto: il Neoplatonismo corresse questo erroneo principio, ponendo a fondamento della realtà universale l'unità suprema dell'essere, che sola può appagare le esigenze speculative della ragione umana; e mentre il dualismo assoluto della filosofia greca aveva interposto per così dire un abisso tra il mondo e Dio, il Neopla-

tonismo cercò di colmar quest'abisso collegando Iddio col mondo per mezzo di una serie indefinita di emanazioni vincolate fra di loro e le une più imperfette delle altre. Ma se la filosofia neoplatonica riconobbe giustamente l'erroneità del dualismo assoluto e la necessità di soddisfare alla ragione speculativa sostenendo il principio dell'unità suprema dell'essere, ha essa poi dato della suprema unità una teorica salda e sussistente ed è riuscita a risolvere il gran problema, in qual modo l'Uno emette e pone il molteplice ed a sè lo richiama? Una breve critica del principio fondamentale di questa dottrina ci porrà in grado di rispondere all'inchiesta.

I Neoplatonici riuscirono alla loro unità assoluta, principio supremo di tutti gli esseri, per via di un processo analitico, che va dal composto al semplice, dal molteplice all'uno. Muovendo dalla realtà la più molteplice ed anzi tutto dalla materia, si sollevarono da questa al soggetto materiale, la cui figura presenta di già una tal quale specie imperfettissima di unità; dalla figura o forma sensibile penetrarono ad una più intima unità, che è l'anima; dall'anima all'intelligenza che è più una dell'anima, ma che pure lascia ancora sussistere la distinzione di soggetto e di oggetto; infine dall'intelligenza giunsero all'Unità assoluta e suprema, in cui cessa affatto qualsiasi sorta di distinzione, in cui l'analisi più profonda non iscopre più verun elemento, e questa pura Unità posero siccome il Primitivo, fonte di tutto l'essere e di tutto il sapere. Giunti alla pura ed assoluta Unità e tenendo un processo sintetico regressivo opposto al primo, si sforzarono di far scaturire da essa tutta la molteplice realtà, facendone emanare da prima l'intelligenza, da questa l'anima, da questa tutti gli esseri dell'universo fino alla materia. Risalire dal molteplice all'Uno, ridiscendere dall'Uno al molteplice; tale è il duplice processo filosofico di Plotino, da cui scaturiscono i due massimi problemi metafisici che egli imprese a risolvere; 1° come l'Uno ponga il molteplice; come il molteplice ritorni all'Uno. A questo proposito venne già avvertito da Carlo Kuehn nel suo opuscolo (*De dialectica Platonis*, Berolini 1843, pag. 30, 31) che « gli antichi da' singolari elevandosi tendono all'unità, e la difficoltà » consistere nell'intendere come arrivino a conseguire quest'unità: i mo- » derni - alludendo a' tedeschi - incominciano con tutta sicurezza dallo » stabilire una prima unità; e la difficoltà consistere come da questa » loro unità si possa trapassare alla pluralità ».

Ora sottomettendo all'analisi critica questo duplice processo metafisico di Plotino, che è pur quello di tutti gli unitarii assoluti, si rileva che

nè il processo analitico od ascensivo, qual venne da lui tenuto, conduce ad una suprema e perfetta unità, che risponda al concetto dell'Essere primitivo, nè il processo sintetico o discensivo ha tale un valore ontologico che dall'unità assoluta sappia derivare la molteplice realtà universale. Infatti l'Uno assoluto qual venne da Plotino concepito è affatto spoglio di ogni carattere o determinazione dell'essere, è, com'egli stesso lo chiama, affatto uniforme, anzi informe; che più? è superiore all'ente stesso, il quale va mai sempre accompagnato da una tal qual moltiplicità, e non ha altro essere che quello di essere uno. È agevole il rilevare, come quest'unità assoluta di Plotino si converta nell'essere indeterminatissimo e possibile di Rosmini, nell'idea od essere-nulla di Hegel, nella pura e semplicissima unità di Parmenide e degli eleatici, unità immobile ed astratta che esclude non solo ogni sensibile e finita realtà, ma ben anco ogni forma intelligibile, ogni essenza ideale, ogni determinazione positiva, insomma ogni guisa di moltiplicità e di diversità. Il concetto adunque neoplatonico dell'unità suprema ed assoluta va soggetto a tutte le gravi difficoltà mosse contro la dottrina eleatica dell'essere assolutamente uno ed immobile escludente il molteplice ed il diverso, e manca perciò di tutti i caratteri positivi che costituiscono il vero essere primitivo ed assoluto. Che altro mai può essere quest'unità neoplatonica, che non ha nè vita, nè attività, nè intelligenza, che non ha veruna essenza propria costitutiva fino ad essere superiore ed anteriore all'ente stesso, che altro mai, dico, può essere se non una vuota e sterile astrazione, un nulla? L'unità importa un soggetto che la possegga, essa è perciò la forma e la condizione dell'essere, ma non può tener luogo della sostanza, non può costituire l'essenza intima del Primitivo, nè quella di verun essere derivato. Posto l'essere dotato di un'essenza sua propria, esso potrà avere la forma dell'unità o della moltiplicità; ma un essere, che sia null'altro che unità, cioè che sia mera forma ontologica non accoppiata a qualche sostanza, a cui aderisca, è impossibile. Adunque la pura e vuota unità assoluta di Plotino non può tener luogo del Primitivo, siccome quella che non ha essenza e manca perfino dell'essere; e così il suo processo analitico od ascensivo lo ha condotto di astrazione in astrazione, non già all'essere sovranamente perfetto, al vero Primitivo, ma all'unità astratta vuota di ogni forma, di ogni essenza, di ogni contenuto, val quanto dire al vuoto, al niente.

Fallito così il primo momento del processo metodico, che doveva condurre Plotino al vero concetto del Primitivo, che è la perfetta e suprema

unità, non è meraviglia se anche il secondo momento del processo metodico neoplatonico, che è discensivo o sintetico sia impotente a far uscire dall'unità assoluta la molteplice realtà universale. In che modo il Primitivo origina il derivato, l'Uno pone il molteplice? Siffatto problema è intimamente connesso con quell'altro, in cui si chiede che cosa sia il Primitivo, l'unità suprema. Ora la dottrina di Plotino intorno all'essere primitivo l'abbiamo veduta testè: esso è l'unità pura ed assoluta, priva di ogni forma e determinazione, vuota di ogni contenuto, che non ha verun rapporto colla moltiplicità, perchè non è altro che unità, per guisa che le si deve negare l'essenza, la vita, l'essere stesso per non introdurre in essa una moltiplicità mentale, essendo propria ed intrinseca all'essere la moltiplicità. Se il Primitivo è tale unità da escludere ogni rapporto colla moltiplicità, è chiaro che ogni produzione del derivato per parte del Primitivo, ogni origine del molteplice dall'Uno torna impossibile, siccome quella che ripugnerebbe all'essenza stessa del Primitivo, che non sarebbe più unità pura ed assoluta se si ponesse in rapporto col molteplice, nè lo escludesse da sè. Che più? L'unità di Plotino non solo esclude da sè ogni moltiplicità, ma l'essere stesso; come adunque potrà originare nuove esistenze da sè diverse, se essa stessa non è essere? Forsechè il non essere potrà produrre l'esistente, il nulla, la realtà? Il problema adunque, in che modo l'Uno origina il molteplice, rimane senza soluzione, giacchè il concetto dell'unità assoluta di Plotino viene ad interporre tra essa ed il molteplice un abisso che non può essere valicato senza offendere e mutare il concetto stesso dell'unità plotiniana.

Vide Plotino quest'abisso da lui scavato tra Dio ed il mondo ed avvisò di averlo potuto colmare col suo sistema delle emanazioni sostenendo che l'unità suprema ed assoluta emana da sè l'Intelligenza pura, la quale emana da sè alla sua volta l'anima universale, da cui escono poi i molteplici esseri del sensibile universo per guisa che l'unità assoluta non è in diretto commercio col mondo sensibile, ma lo produce indirettamente per mezzo dell'intelligenza pura. Ma questo sistema delle emanazioni non giova a risolvere il problema dell'origine del molteplice, e non iscioglie la questione, ma solamente la sposta. Poichè rimarrebbe sempre a spiegarsi come mai il Primitivo, senza cessar di essere unità pura ed assoluta escludente da sè il molteplice, possa emanare da sè l'intelligenza pura, distinta dall'unità assoluta: aggiungasi, che se non ripugna a quest'unità suprema l'emanare da sè l'intelligenza pura, non le ripugnerebbe del paro l'ema-

nare direttamente da sè anche l'anima universale ed il mondo sensibile, lo che viene rigettato da Plotino. Invano egli considera il Primitivo siccome buono e perfetto e, come tale, principio di tutte cose: egli nol può fare se non incorrendo in contraddizione con se stesso, giacchè le proprietà di buono, di perfetto e di principio universale mentre per una parte ripugnano al concetto della semplice e pura unità, quale la intende Plotino, per l'altra presuppongono l'essere, siccome loro soggetto, e che manca al Primitivo, quàl viene da lui concepito. Gli è vero, che Plotino per rendere feconda e produttiva l'unità assoluta, le assegna una potenza universale, chiamandola *potestas omnium, quae quidem nisi esset, neque caetera forent* (*Ennead.* III, VIII, 9). Ma che cosa si vuole egli significare dicendo che l'Uno è *potestas omnium*? Forse che esso è una forza infinita e creatrice capace di trar tutte cose dal niente? In tal caso il concetto è vero, ma non si ha più l'unità assoluta di Plotino, la quale non ha rapporto di sorta colla moltiplicità delle esistenze finite. O forse, chiamando l'unità *potestas omnium*, si vuol significare, che esso è in potenza tutte le cose, l'essere pienamente indeterminato, capace di prendere tutte le determinazioni e vestire tutte le forme? In allora si cade nella teorica hegeliana dell'Idealismo assoluto, che confuteremo a suo luogo.

Chiaritasi insussistente la Metafisica neoplatonica intorno alla natura dell'essere primitivo ed all'origine del molteplice, essa non si mostra meno erronea e meno falsata intorno al fine supremo dell'esistenza umana, che è la contemplazione dell'unità assoluta. Se quest'unità assoluta non è una essenza reale, concreta e determinata, ma una pura astrazione, se non è l'essere, ma il non-essere, ne consegue che lo scopo ultimo e finale dell'esistenza umana, riposto nella contemplazione dell'Uno, non è più qual dovrebb'essere la suprema perfezione, ma il vuoto, il niente. Infatti secondo la Metafisica di Plotino, allora quando l'anima è pervenuta alla contemplazione dell'Uno, in cui sta il termine supremo di sua perfezione, rimane coll'Uno stesso identificata per guisa da perdere il pensiero e la coscienza di sè; lo che val quanto dire che l'anima non può raggiungere il suo ideale di perfezione se non a condizione di annientare se stessa cessando di essere quello che era e perdendo la moltiplicità de'suoi costitutivi per ismarrirsi in una vuota astrazione, la quale non può del sicuro tener luogo dell'unità armonica de'diversi principii costituenti la vita sua, quali sono la sensitività, l'intelligenza, la volontà. Così l'unità assoluta, vale a dire il vuoto, il niente è pel Neoplatonismo il principio su-

premo della realtà universale, ed il vuoto, il niente è pure il termine finale in cui va a perdersi l'esistenza umana.

Plotino per conciliare la coscienza che ha l'anima di sè col suo assorbimento nella contemplazione dell'Uno, avverte che la vera coscienza non istà, come comunemente si crede, nell'essere consapevole del suo corpo e della sua animalità: questi elementi non sono che principii esteriori dell'anima umana: i principii costitutivi, che formano la sua essenza, sono a lei interiori e stanno nella cognizione che ha l'anima di sè, come intelligente, riflessiva e contemplatrice dell'Uno, e nello spogliarsi de' suoi principii esteriori, nel dimenticare il corpo e l'animalità sua, epperò è appunto nell'intuizione dell'Uno e nell'identificarsi con esso, che essa acquista e mantiene la vera coscienza di sè, perchè in allora l'anima spogliatasi de' suoi elementi estrinseci e raccolta in sè, conosce la vera sua essenza che è quella stessa dell'Uno e che è in ragione inversa della sua individualità. Vano tentativo gli è questo; poichè la coscienza di sè non ha solo per condizione che l'anima si spogli del corpo e della animalità, ma si distingua altresì da tutto ciò che non è lei, epperò anche dal Primitivo, dall'Uno, da Dio, perchè se con esso si confonde e s'immedesima smarrendo la sua individualità, smarrisce con ciò la coscienza di sè: fa d'uopo insomma che si distingua e da ciò che sta sotto di sè, quale sarebbe il corpo, l'animalità, e da ciò che sta sopra di sè, quale sarebbe il Primitivo, ossia da tutto che non è lei: ora questa condizione della consapevolezza di sè manca affatto nella dottrina di Plotino. Oltrechè egli suppone che l'essenza dell'anima sia quella stessa dell'Uno per inferirne che essa contemplando l'Uno acquista la vera conoscenza di sè: or questo presupposto manca di fondamento e può essere impugnato.

Vi ha un altro punto nella dottrina metafisica di Plotino, che meriterebbe di essere lungamente discusso, ma che qui accenneremo soltanto perchè ripiglieremo tal cosa in altro luogo; ed è quello che riguarda il sistema delle emanazioni sviluppantisi gradualmente dal seno dell'Unità assoluta. La legge, che secondo Plotino presiede allo sviluppo emanatistico degli esseri, è una discesa dall'ottimo al peggio, dal perfetto all'imperfetto; quindi ogni sviluppo è una diminuzione di essere, ogni movimento è una caduta, ogni emanazione è un regresso, poichè l'Essere perfettissimo passa per una serie di emanazioni sempre più imperfette e digradantisi man mano che da esso si allontanano, e discendendo dalla sua perfezione assoluta va a perdersi nella materia, che è l'infima e l'imperfet-

tissima delle emanazioni, il vuoto, il niente. Fu già avvertito dal Vacherot (op. cit. tom. 3, pag. 327 e seg.), che se l'essere muove dalla perfezione per finire nel niente discendendo per una serie di gradi dall'intelligenza pura alla materia, allora la legge direttiva dello sviluppo dell'essere è il regresso, non il progresso, e che questa legge è smentita dalla realtà; essendochè il Cosmos, ossia la storia dello sviluppo della Natura ci attesta come essa siasi sollevata, nello sviluppo graduale delle sue forze, dalle creazioni inorganiche soggette alle sole leggi della meccanica alla creazione di esseri organici e viventi, piante, animali, uomini soggetti alle leggi superiori della fisiologia e della psicologia; sicchè la legge dell'essere è un progresso incessante, che si inizia col regno inorganico e termina colla umanità. Come ognuno vede, questa dottrina di Plotino è diametralmente opposta a quella di Hegel e dei recenti panteisti tedeschi, secondo i quali l'essere va dall'imperfettissimo al perfettissimo, dall'indeterminatissimo all'attualissimo, dal nulla al massimo di realtà. Di queste due opposte dottrine qual è la vera? È questa la questione essenzialmente filosofica del progresso degli esseri, questione intimamente connessa con gli studi storici dell'umanità.

Sebbene dalle cose discorse appaia che il Neoplatonismo venne meno al proprio intento, tuttavia la Critica non può a meno di sapergli grado del suo lodevole tentativo e riconoscere la vasta erudizione accoppiata ad una gran forza dialettica da esso spiegata per giungere il propostosi intendimento. Io non dirò già col Vacherot che « il Neoplatonismo sia » la prima scuola che comprese il vero rapporto del sensibile coll'intel- » ligibile, della realtà coll'idea, del mondo con Dio, concependo l'uno » di questi termini come lo sviluppo naturale e la forma esteriore del- » l'altro; la prima scuola altresì, che abbia saputo spiegare la misteriosa » coesistenza degli individui nell'Essere universale (op. cit. t. 3, p. 460) ». Avvertirò solamente, che sebbene non sia pienamente riuscito nel proprio intento, pure il solo tentativo di raccogliere in una vasta ed armonica unità tutte le diverse ed opposte dottrine metafisiche precedenti costituisce un gran merito filosofico pel Neoplatonismo, poichè con ciò mostrò di avere una giusta e piena coscienza del problema metafisico, il quale allora soltanto sarà razionalmente risolto quando sarà fermato il giusto rapporto tra il Primitivo ed il derivato, tra l'Assoluto ed il relativo, tra l'universale e l'individuale, tra l'idea od essenza, ed il fatto od il fenomeno, perchè allora sarà altresì conciliata la ragione speculativa con l'osserva-

zione, il razionalismo con l'empirismo, Platone con Aristotele, il processo a *priori* con quello *a posteriori*.

Fra i concetti neoplatonici, di cui la Critica filosofica potrebbe far tesoro, havvi il concetto della triade ontologica considerata siccome legge suprema dell'Essere e del divenire, in grazia della quale ogni essere passa per tre momenti successivi, nel primo dei quali l'essere dimora in sè possedendo un'essenza sua propria, nel secondo esce fuor di sè sviluppando la propria potenza, nel terzo ritorna in sè raccogliendo ad armonica unità tutto il suo sviluppo. È questo un gran concetto filosofico improntato di una profonda verità, e che ove fosse sanamente inteso, assai gioverebbe alla scienza nella spiegazione della realtà. E veramente ogni sostanza individua finita in tanto esiste e vive in quanto sviluppa l'essenza intrinseca che la costituisce, e coordina ed armonizza tutto il suo successivo sviluppo colla sua stessa essenza, sicchè questa permanga immutabile in mezzo al variar delle forme esteriori; e tale è appunto il senso vero del concetto neoplatonico, che l'essere rientra in sè. Questa legge della Triade neoplatonica ci richiama al pensiero la celebre tricotomia hegeliana della tesi, dell'antitesi e della sintesi, per cui l'Assoluto pone da prima se stesso come Idea, poi esce fuori di sè diventando Natura, da ultimo ritorna in sè trasformandosi in spirito, che è la sintesi dei due opposti, l'Idea e la Natura.

Chiuderemo con un'ultima avvertenza. Abbiamo già altra volta notato, che una teorica del Primitivo per ogni parte perfetta ed assoluta è superiore all'apprensiva dell'intendimento umano, e che la nostra ragione speculativa ogni qual volta si attenta di comprendere l'intima essenza dell'essere assoluto rompe in antinomie e si avvolge per entro ad inestricabili difficoltà. Il Neoplatonismo stabilì per una parte che la scienza superiore risiede nel conoscere l'Unità suprema, sicchè il sapere non è possibile se non nella congiunzione dello spirito coll'Uno; ma per altra parte reputò impotente la ragione umana a comprendere l'Unità assoluta; quindi si appigliò al sentimento mistico, ossia alla facoltà dell'estasi e dell'entusiasmo siccome al solo mezzo che all'anima nostra rimane per congiungersi coll'Essere primitivo ed assorbirsi in lui. Il Neoplatonismo adunque essendo un tentativo per afferrare l'Uno col mezzo dell'estasi, non è sotto questo riguardo una teorica metafisica, ma un misticismo; è una confessione dell'impotenza in cui trovasi la ragione di costrurre una teorica speculativa e razionale intorno a Dio: esso si riassume in

questa sentenza: Dio si sente e non si discute; si adora, e non si conosce razionalmente; è oggetto di amore e non di scienza. In tal modo il misticismo crede di avere sciolto lo spirito umano dalle contraddizioni, a cui trovasi condannata la ragione quando vuol discutere e cogliere l'essenza dell'Assoluto; sì, le contraddizioni sono cessate, ma insieme colle contraddizioni è anche cessato lo spirito umano, che ha perduto il sentimento della propria individualità per lasciarsi assorbire dall'Uno; la pace è raggiunta, ma è la pace del sepolcro.

La Scolastica.

Mentre la filosofia neoplatonica erasi consumata in un vano tentativo per ricomporre e compiere l'antico pensiero filosofico greco, la Patristica intenta a svolgere e conciliare i pronunciati della ragion filosofica con i dogmi della nuova rivelazione venne in questo suo intendimento seguìta e continuata dalla Scolastica; sotto il qual nome si suole comunemente designare tutto quel periodo di storia filosofica, che si stende dall'anno 800 infino a tutto il 1300. Fu già da altri avvertito, che la filosofia scolastica non offre ne' suoi diversi sistemi un'unità di dottrina armonica e sistematica; però fra le molteplici e varie questioni metafisiche da essa agitate havvene una che primeggia su tutte le altre, che affaticò per così dire tutte le menti degli Scolastici, ed è come il cardine di tutto il loro movimento speculativo; vo' dire la questione degli universali, questione che si affacciò sotto forme diverse al pensiero filosofico in tutti i periodi del suo sviluppo storico da Platone e da Aristotele infino a noi, e che ove venga intesa in tutta la sua ampiezza si può asserire che nasconde in sè il problema stesso di tutta la Metafisica. Il pensiero degli Scolastici venne eccitato a discutere il problema degli universali da una frase di Porfirio tradotta da Boezio. Porfirio, filosofo neoplatonico del quarto secolo, nella sua Introduzione od Isagoge alle categorie di Aristotele così lasciò scritto: « Per quel che riguarda i » generi e le specie eviterei il quesito, se abbiano una realtà oggettiva » in natura o se siano pure nozioni dello spirito; e posto che godano di » una realtà oggettiva, se siano corporei od incorporei, e finalmente se » siano separati, o se non esistano che nelle cose sensibili e siano di » esse composti, essendo questa una questione ardua assai e che abbisogna » di profonde investigazioni ». Questo problema intorno alla natura degli

universali, che Porfirio si stette contento di formolare senza tentarne la soluzione, trasse a sè tutto il pensiero degli Scolastici i quali fattisi a discuterlo si divisero in opposte scuole secondo le diverse soluzioni da loro seguite e spiegarono nella lotta tale un accanimento da convertire in diatribe virulente le serene contemplazioni della verità filosofica.

Che cosa sono gli universali? A questa domanda formolata da Porfirio, rispose Roscellino, gli universali essere null'altro che vuote parole, nomi senza significato oggettivo, *flatus vocis*, e gli individui godere essi soli di effettiva realtà; da tale dottrina i suoi seguaci furono detti nominalisti. Contro di Roscellino sorse Guglielmo di Campello, il quale sulle tracce di S. Anselmo sostenne che gli universali qualificati dal suo avversario come vani suoni sono anzi il fondamento e l'essenza stessa delle cose e che al contrario l'individualità non è che accidentale; di qui la sua dottrina prese nome di realismo, perchè assegna agli universali una realtà oggettiva. Una terza via seguì Abelardo, il quale sosteneva che gli universali non sono nè realtà oggettive, come voleva Guglielmo, nè vane parole, come pretendeva Roscellino, ma concetti della mente, indi il nome di concettualismo dato alla sua dottrina. Così dal problema degli universali diversamente risolto sorsero le tre grandi scuole filosofiche del medio evo, il nominalismo, il realismo, il concettualismo che in sè riassumono tutta la Scolastica. Contro il realismo si obbiettava, niente esservi di universale nella natura perchè le cose universali non sono definite nè da certo luogo, nè da certo tempo, mentre tutto che in natura esiste è definito da luogo e da tempo, e si argomentava altresì che se gli universali godessero davvero di una realtà oggettiva negli esseri, in tal caso gli individui siccome quelli che parteciperebbero di una comune essenza e natura, differirebbero solo per accidente e farebbero in sostanza una sola cosa. Alla lor volta i seguaci del realismo obbiettavano contro i loro avversari, che la scienza ha per oggetto gli universali, e non già i singolari, e che perciò se essi universali fossero mere parole, o meri concetti della mente, anche la scienza mancherebbe di valor oggettivo e si ruinerebbe nello scetticismo.

La discussione del problema intorno alla natura degli universali condusse il pensiero degli Scolastici ad un altro problema intimamente connesso col primo, in cui si cercava qual fosse il principio, per cui l'universale s'individua negli esseri singolari sotto forme differenti, e che fu perciò detto *principium individuationis;* ed anche questo problema venne in differenti guise risolto, dividendo i filosofi in opposte scuole.

Fu detto, che questo problema intorno alla natura degli universali ed al principio di individuazione, che tanto agitò la Scolastica tutta, è un problema futile e vano, indegno di trarre a sè la contemplazione del filosofo, che aspira alla cognizione della realtà, ed atta tutt'al più ad intertenere gli spiriti frivoli, che si pascono di vuote astruserie. Ma se si pon mente, che questo problema con tanto ardore discusso dalla Scolastica è in fondo quello stesso che sott'altra forma venne agitato dall'antica filosofia, segnatamente da Platone e da Aristotele, e che continua tuttodì a tormentare lo spirito umano presentandosi sotto forme sempre diverse e nuove, si è costretti a riconoscere che in fondo ad esso debbe pur giacervi una ricerca di sommo momento; anzi, se ben si studia, e se si approfondisce la cosa, si giunge a riconoscere che siffatto problema è una delle diverse forme, con cui si manifesta lo stesso problema metafisico del Primitivo, del derivato e del loro rapporto. Io non cerco qui se gli Scolastici abbiano compresa tutta l'estensione e l'importanza di questo problema; anzi concedo che tal fiata ne frantesero il giusto senso e sciuparon l'ingegno in vane quisquiglie e futili astruserie; come pure non intendo qui di instituire un'analisi critica di ciascuna delle tre scuole filosofiche del medio evo sovraccennate. Ma quello che non so, nè debbo pretermettere su questo rilevante argomento, si è di porre in chiaro come quest'arduo problema degli universali, il cui sommo momento fu tal fiata disconosciuto, sia in fondo lo stesso problema fondamentale e supremo della Metafisica concepito sotto una delle tante sue forme, e che quindi contiene nel suo seno lo scioglimento delle altre questioni che lo spirito si propone intorno a Dio ed al mondo; problema, che diversamente risolto genera le diverse guise di sistemi metafisici.

Il problema degli universali è complesso racchiudendo nel suo seno questi due altri: 1° Che cosa sono gli universali; 2° Qual rapporto intercede fra gli universali e gli esseri singolari. Se sotto il nome di *universali* si vogliono intendere quelle supreme generalità dell'essere che si predicano di tutte cose e che presero nome di categorie, ognun vede che la teorica degli universali così intesi si converte nella Ontologia quale venne concepita dal Wolfio, da Hobbes, dal Rosmini, dagli Scolastici, e dalla più parte dei metafisici moderni siccome la scienza dell'essere in generale, ossia delle categorie. Che se si intendono gli universali in senso non categorico, ma ontologico siccome significanti le essenze medesime delle cose, in tal caso il problema degli universali è quello stesso che

forma l'oggetto della Dialettica platonica, che è la teoria delle idee od essenze intelligibili delle cose, è quel medesimo intorno a cui si travaglia tutto l'Idealismo assoluto di Hegel, pel quale comprendere l'Assoluto ed intendere le essenze delle cose tornano ad un medesimo. Ancora, se si pigliano gli universali in senso logico siccome quelle idee più o meno estese che chiudono in sè i germi delle varie scienze e ci rivelano la realtà delle cose nella loro sintesi, allora il problema degli universali diventa non più il problema dell'essere, ma del sapere, non delle cose, ma della conoscenza umana; ed il dimandare con Porfirio se i generi, le specie e le idee universali esistano per se stesse, o soltanto per l'intelligenza umana, val quanto chiedere se il pensiero umano sia verace, o no, se il sapere nostro goda di una realtà e di un valore oggettivo, o se null'altro sia che un tessuto di astrazioni chimeriche ed illusorie; problema gravissimo quant'altro mai, da cui pendono le sorti di tutta la filosofia: è il problema che si dibatte tra lo scetticismo, che impugna la validità del sapere umano ed il dogmatismo che la difende, tra Kant il quale pronuncia nulla poter l'uomo conoscere intorno alla natura intima delle cose, ed Hegel, il quale asserisce potente la ragione umana a comprendere tutte le essenze delle cose.

Venendo ora all'altra parte del problema, che riguarda il rapporto tra l'universale e l'individuale, noi ci troviamo in faccia alla gran questione così vivamente agitata tra il Platonismo e l'Aristotelismo contendenti fra di loro se la vera ed oggettiva realtà risieda nelle essenze universali spoglie di ogni forma singolare, oppure negli esseri individuali concretanti in se stessi un tipo intelligibile. Sosterremo noi con Platone, con Guglielmo di Champeaux e coi realisti in genere, che gli universali soltanto son vere ed effettive realtà, e che gli individui identici quanto alla loro essenza non differiscono che per la varietà degli accidenti o delle forme passeggere? Noi ci troveremmo in tal caso sul pendìo del panteismo. O terremo forse con Aristotele, che gl'individui siano le sole vere realtà, negando ogni valore ontologico alle essenze universali? In allora le essenze cessano di essere immutabili e permanenti seguendo le sorti stesse de' mutevoli individui e si rischia di cadere nella dottrina di Eraclito, di Protagora e dei sofisti, che tutto continuamente diventa e niuna cosa è veramente. O forse porremo tra le essenze universali e gli esseri individuali tale un vincolo ontologico che questi ricevano da quelle il loro elemento di stabilità e di permanenza e quelle alla loro volta rinvengano in questi la

forma concreta e determinata dell'esistenza? In tal caso sorge il gravissimo problema, in qual modo l'universale si individui e si concreti nei singolari, come cioè le essenze intelligibili possano cadere nella contingenza del tempo e dello spazio, e pigliar forme concrete e diverse nei diversi individui esistenti, come insomma l'indeterminato si determini nei differenti esseri della natura. È questo, come ognun vede, il gran problema dei rapporti tra il Primitivo ed il derivato, che i panteisti tedeschi reputano di avere risolto colla loro teorica dell'essere indeterminatissimo ed universalissimo che diventa i singoli esseri dell'universo, e Gioberti coll'immaginare Iddio siccome l'identità del concreto e dell'astratto, dell'individuale e del generale. Così il problema degli universali nasconde nel suo seno le più gravi e momentose questioni di tutta la filosofia; ned è perciò meraviglia se esso non solo agitò le menti della Scolastica, ma ricomparve mai sempre sotto forme diverse in tutti i periodi della storia del pensiero filosofico.

Sebbene però la Scolastica non abbia forse veduto, come il problema degli universali inteso in tutta la sua ampiezza contenga nel suo seno le precipue questioni fondamentali di tutta la Metafisica, pure non è a credere che essa non abbia meditato altresì e tentato di risolvere i problemi principali della scienza nostra, quali sono quelli che riguardano il Primitivo, il derivato ed il loro rapporto. E per quel che risguarda la teorica del Primitivo, merita di essere qui accennata la dottrina originale di S. Anselmo, che precorrendo di otto secoli le ardite speculazioni di Gioberti e di Hegel, intorno al supremo principio dell'essere e del sapere, elaborò una teorica nuova e degna di essere attentamente discussa. Partendo dal concetto dell'unità della scienza, egli riconobbe la necessità di un principio supremo, che nella sua generalità racchiudesse la spiegazione del tutto. Postosi quindi all'indagine di siffatto principio, fecesi anzitutto a divisarne i caratteri, che egli ridusse a due, e sono: 1° l'universalità logica o soggettiva, e 2° l'universalità ontologica od oggettiva: questi due caratteri accennano a due aspetti o forme del Primitivo, il quale vuol essere un'idea ed una realtà ad un tempo. Come idea, esso gode di una universalità logica e soggettiva, in grazia della quale contiene in sè tutte le idee, tutti i concetti del mondo ideale; come essere poi, ossia realtà, è rivestito di universalità ontologica od oggettiva e contiene in sè l'essere di tutte le cose componenti il mondo della realtà, sicchè non v'ha entità che non dipenda da esso. Egli dimostra che il principio supremo debbe godere di questa duplice universalità; poichè senza l'uni-

versalità ontologica od oggettiva la scienza cesserebbe di essere uno specchio fedele della realtà e diverrebbe nulla più che un sistema di concetti logicamente concatenati e svolti da un principio ideale supremo, che però non avrebbero veruna oggettiva corrispondenza nel giro della realtà; come per lo contrario senza l'universalità logica o soggettiva la realtà universale non ci si presenterebbe più al pensiero con quello stesso ordine che concatena in una gran sintesi gli esseri tutti dell'universo. Vuole adunque necessità, che il primo principio sia ad un tempo la prima idea e la prima realtà siffattamente che non possa essere logicamente universale senza esserlo altresì ontologicamente e per inverso; lo che val quanto dire, sia tale un'idea, che nel suo concetto soggettivo inchiuda di necessità una realtà oggettiva.

Posta in sodo la necessità di un primo principio dedotta dal concetto dell'unità della scienza, divisatine i caratteri e le condizioni e veduto come esso voglia essere un'Idea prima, che inchiuda in sè necessariamente la prima realtà, identificando in sè il principio dell'essere e quello del sapere, si cerca quale sia siffatta Idea, che adempia alle condizioni volute. Risponde Anselmo, che è l'idea dell'essere sovranamente perfetto e realissimo, ossia di Dio, siccome quella, che sola riunisce in sè i due caratteri succennati dell'universalità logica ed ontologica ed adempie alle due condizioni di Primo ideale e di Primo reale ad un tempo. Infatti Iddio, essendo l'essere sovranamente perfetto e realissimo, contiene in sè tutti i gradi dell'essere, tutte le entità, tutte le perfezioni per modo che nella cognizione ideale di lui si possiede altresì la cognizione di tutte le realtà esistenti, poichè ad apprendere quel che sono i singoli esseri finiti non si ha che a commisurare i loro gradi di entità coll'essere infinitamente reale, che è Dio. Egli è adunque insignito di universalità logica, ossia è il Primo ideale, il supremo principio enciclopedico spiegativo di tutto l'essere, poichè tutte le idee particolari degli esseri finiti essendo nulla più che apprensioni di qualche grado di essere o di perfezione, rimangono contenute nell'idea universalissima della perfezione o realtà infinita, che è Dio. Ma l'idea di Dio non solo gode di universalità logica, sibbene è tale che involge di necessità la realtà oggettiva ed ha perciò altresì l'universalità ontologica, poichè se Dio fosse un essere meramente ideale o logico destituito di realtà effettiva e di sussistenza, non più sarebbe l'essere sovranamente perfetto, potendosi in tal caso concepire un essere più perfetto di lui, tale cioè che accoppii alla idealità la sussistenza, essendo per

certo cosa più perfetta la sussistenza che la mera possibilità. L'idea adunque di Dio involge necessariamente nel suo concetto soggettivo la realità oggettiva: è questa la celebre dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio data da S. Anselmo, e riprodotta poi sotto altre forme da Cartesio, da Leibnitz, e recentemente dal Bertini nella sua *Idea di una filosofia della vita*, dove (vol. 1, pag. 38) si fa a provare che il pensiero dell'infinito importa l'esistenza e la realtà oggettiva dell'infinito medesimo.

Così reputa Anselmo di aver dimostrato, che l'idea di Dio è il principio generale della scienza, siccome quella che in sè ricongiunge i due caratteri di Primo ideale e di Primo reale; come Primo ideale Dio sta in cima di tutto il mondo intelligibile, di tutte le idee; come Primo reale siede in cima di tutti gli esseri, di guisa che vuolsi di necessità far capo a Dio per rinvenire il centro unico di tutto l'essere e di tutto il sapere, il vincolo supremo e la mutua corrispondenza dei due ordini logico ed ontologico, ideale e reale. Qualunque altra idea, tranne quella di Dio, è destituita dei due caratteri di universalità logica ed ontologica, e non può perciò essere elevata alla dignità di principio generale della scienza; poichè ogni altra idea rappresentando non tutto l'essere, non tutta la realtà, ma solo tale o tal altro grado di entità è di natura sua particolare, e non universale, e non importa neppure la realtà del proprio oggetto.

Tale è l'ardita ed originale Teorica intorno al supremo principio dell'essere e del conoscere da Anselmo abbozzata. I più possenti pensatori dei tempi nostri, in Germania ed in Italia segnatamente, si travagliarono e si travagliano tuttora per compiere e condurre a termine la teorica metafisica dell'Assoluto, di cui egli aveva distese le prime fila; ma a lui forse spetta la gloria ed il merito di averla per primo iniziata con lodevole tentativo. Dissi che la ricerca dell'Assoluto come principio supremo di tutto l'essere e di tutto il sapere è tuttodì proseguita con infaticabile ardore dagli ingegni speculativi de' tempi nostri. Infatti lo Schelling nel suo *Sistema dell'Idealismo trascendentale* si fa a dimostrare la necessità, ed a divisare il carattere del supremo principio del conoscere, il quale debbe in suo avviso essere tale, che la forma sia la condizione della sua materia o contenuto, ed il contenuto la condizione della forma, collocandolo nell'identità del soggettivo e dell'oggettivo, dell'ideale e del reale, ed immedesimando così l'Assoluto logico coll'ontologico, il Primo ideale col Primo reale. Hegel traducendo in forma più logica e più rigorosa il principio stesso metafisico di Schelling collocò anch'egli l'Assoluto nell'i-

dentità universale, ossia nell'essere indeterminatissimo da lui denominato *Idea*, da cui fece scaturire il duplice mondo dei concetti e delle cose, delle idee e degli esseri. Ma questa dottrina dell'identità universale profondamente si dispaia da quella di Anselmo, il quale pose a fondamento supremo dell'essere e del sapere, non già l'ente indeterminatissimo scevro di realtà, ma l'essere pienamente determinato e realissimo, cioè Dio. In Italia Gioberti, premendo le orme di S. Anselmo, di cui cercò ristaurare e compiere la teorica aggiungendo al concetto di essere realissimo applicato a Dio quello di essere creatore, avvisa anch'egli che il supremo principio dell'essere e del sapere debba riporsi in Dio creatore, la cui idea è da lui posta a base della scienza e della realtà (*Introd.*, Tom. 2, pag. 138-139). Anche il Mamiani sostiene con Anselmo e con Gioberti, sebbene con diverso intendimento, l'identità sostanziale dell'assoluto logico e del metafisico in Dio, incentrando in esso l'essere ed il sapere.

Queste considerazioni ci conducono a stabilire, che la Protologia o Teorica del Primitivo ha un duplice cômpito da adempiere, indagare se il Primo ideale ed il Primo reale s'identifichino sostanzialmente in un solo, e cercare quale sia l'Idea prima da cui originano tutte le altre idee particolari, quale sia la prima realtà da cui dipendono tutte le altre; e che la Dialettica ontologica, o Teorica dei rapporti tra il Primitivo ed il derivato, debba pur essa compiere un doppio ufficio, ricondurre ad una suprema idea sintetica la moltiplicità di tutte le idee secondarie, collegare con una prima realtà la moltiplicità delle esistenze derivate. Or qui sorge la dimanda se l'essere realissimo, cioè Dio, si debba davvero risguardare, come sostiene S. Anselmo, siccome il principio generale della scienza spiegativo di tutto l'essere, e se veramente esso goda della duplice universalità da lui assegnatagli. Che a Dio, siccome all'essere sovranamente perfetto e realissimo, convenga una universalità ontologica siffatta, che da esso, siccome da loro causa suprema, dipendano tutte le esistenze finite, io nol contesto in verun modo; ma l'idea di Dio gode poi altresì di quella universalità logica che Anselmo le ha attribuito, sicchè possa essere considerata siccome la contenenza universale di tutte le altre idee, il Primo enciclopedico spiegativo di tutti e singoli gli esseri dell'universo? È questo tal punto, che merita di essere attentamente discusso, perchè tocca uno de' più gravi ed ardui problemi della Metafisica.

Data l'idea di Dio, spiegare con essa sola tutta quant'è la realtà, deducendo dalla medesima le molteplici idee particolari spiegative di tutti

e singoli gli esseri dell'universo; tale è il pronunciato che imprendiamo a discutere, espresso in una formola. A tale uopo io primamente avverto, che siccome le molteplici idee particolari per adempiere al loro ufficio scientifico hanno a rivelarci le specifiche e differenti nature costitutive delle molteplici realtà, nè possono da una sola idea superiore essere dedotte se non a condizione che siano in essa contenute, così ne consegue che l'idea di Dio non può venir stabilita siccome il Primo enciclopedico racchiudente in sè tutti gli altri principii ideali se non a condizione che tutte le idee od essenze intelligibili delle cose siano nell'idea od essenza divina contenute; val quanto dire che il mondo sia contenuto in Dio, la realtà finita e contingente nella realtà infinita e necessaria. Ciò posto, è egli vero che tutti gli esseri sono contenuti in Dio, ed in qual senso si può ammettere tal pronunciato? Questa dimanda ci chiama a discutere uno de' punti fondamentali della Scolastica, che cioè Dio è il contenente universale di tutte le essenze delle cose, o, come essa si esprimeva, è *eminenter* tutte le cose; e dalla discussione di questa sentenza dipende la soluzione del quesito che ci siamo proposti di risolvere, se l'idea di Dio sia il Primo enciclopedico.

Era un pronunciato comune a tutta la Scolastica questo, che Iddio essendo la pienezza dell'essere, contiene in sè tutti i gradi di entità che si trovano sparsi negli esseri della natura, tutte le perfezioni e le determinazioni delle creature, non però quali stanno in esse, ma sollevate ad un grado infinito, ossia, come diceva la Scuola, *non proprie et formaliter, sed eminenter*. S. Tomaso, celeberrimo fra gli Scolastici, considera l'universo creato siccome una rappresentazione, sebbene imperfetta, delle perfezioni divine; siccome uno specchio della divina essenza, un vestigio dell'essere infinito, avvertendo pur anco che le molteplici e diverse perfezioni delle creature in Dio si riducono ad una pura e semplicissima unità. « Diversae res diversimode Deum imitantur, et secundum diversas » formas repraesentant unam simplicem Dei formam, quia in illa forma » unitur quidquid perfectionis distinctim et multipliciter in creaturis in- » venitur; sicut etiam omnes proprietates numerorum in unitate quodam » modo praeexistunt, et omnes potestates ministrorum in regno aliquo » uniuntur in potestate regis » (*De veritate*, q. II, art. 1).

A' dì nostri il Rosmini riprodusse sott'altra forma e svolse con molto acume siffatta sentenza nel suo *Rinnovamento della filosofia italiana*, dove al capitolo cinquantesimosecondo del terzo libro ingegnasi di dimostrare

che tutti i possibili, ossia le essenze intelligibili delle cose si contengono sotto forma di semplicissima unità nel Verbo divino, e questo modo di essere delle cose tutte finite in Dio ei lo dice *eminente*, ripetendo la frase della Scolastica. Anche il Wolfio nella sua *Teologia naturale* sostiene, che Dio essendo l'essere perfettissimo contiene in un grado assolutamente sommo quante mai realtà si ritrovano negli esseri finiti (p. 2, § 14). Ora, analizzando questa sentenza e discutendone il valore, dico che essa può venire assunta in due sensi differenti: quando si pronuncia che Iddio contiene *eminenter* tutti gli esseri, si può intendere con ciò, che 1° in Dio c'è la forza creativa, ossia la potenza di trarre dal niente tutte le entità delle cose; 2° che Dio è l'essenza che in sè identifica ed unifica tutte le diverse e molteplici essenze delle cose. Questi due sensi sono profondamente diversi, poichè secondo il primo Dio contiene il mondo, come una causa efficiente contiene il suo effetto; nel secondo, come una sostanza contiene i proprii modi, o come la materia contiene virtualmente le diverse sue forme. Se si piglia la sentenza nel primo dei due sensi suaccennati, essa è vera, ma in tal caso la teorica di S. Anselmo, che Iddio sia il Primo ideale, più non reggerebbe, perchè le entità create, quanto alla loro essenza costitutiva, non già quanto alla loro reale esistenza, non più andrebbero studiate ed apprese nell'idea di Dio, ma in se stesse, poichè non si contengono dentro, ma fuori dell'essenza divina. Che se si assume la sentenza nel secondo significato, ponendo che Iddio contiene le cose non come creatore di esse, ma come essenza universale delle medesime, in allora si viene a sostenere che le entità finite non sono che altrettante determinazioni o modi dell'entità divina infinita, che l'essenza o natura intima dei finiti è in fondo quella stessa dell'infinito, che Dio ed il mondo sono *essenzialmente* una sola cosa, non differendo che di gradi, lo che è pretto panteismo idealistico.

Forsechè a scansar questo sconcio si dirà che le perfezioni delle cose create non si contengono nell'essere divino quali stanno nelle creature, ma in un modo molto più nobile ed elevato, non propriamente nè formalmente, ma eminentemente? L'avvertenza non approda, perchè le si può muover contro questo dilemma: 1° le entità finite dopo di essere state sollevate ad un grado eminente, e depurate dei loro elementi negativi, o ritengono ancora la loro primigenia essenza e natura, ed in tal caso l'emanatismo riesce inevitabile, non essendovi più tra la natura di Dio e quella delle creature differenza di essenza, ma solo di grado;

2° oppure mutano di natura, fino a smarrire la loro intrinseca e specifica essenza, ed allora si riesce ad un non-senso, ad un assurdo, perchè non sono più perfezioni vere e reali, proprie delle sostanze create. Dire che nell'essere divino si contengono tutti gli esseri finiti, ma privi di limiti, val quanto pronunciare che in esso si contengono gli esseri finiti, ma non finiti, perchè un essere privo di limiti non è più finito, od a parlar più chiaramente ancora, che nell'essere divino non si contengono gli esseri finiti. Spogliate de' suoi intrinseci ed essenziali elementi la natura propria dell'uomo, o quella del bruto, o quella del vegetale coll'intendimento di infinitizzarla, e voi l'avrete ragguagliata allo zero: infinitizzare le entità finite, equivale ad un distruggerle. Mi pare quindi di poter conchiudere che la sentenza di cui discorriamo non possa campare dal panteismo idealistico senza cader in un non-senso, nell'assurdo.

Ricordiamo il problema primario che ci eravamo proposto di risolvere per cogliere il nesso logico delle idee che andiamo sponendo. Si cercava se l'idea di Dio possa, come sostiene Anselmo, essere considerata siccome il Primo enciclopedico spiegativo di tutti e singoli gli esseri dell'universo. Avevamo avvertito che la soluzione di tal problema dipende da quest'altra questione, se e come Iddio contenga in sè tutti i gradi di entità degli esseri finiti: discussa questa questione, fummo condotti a conchiudere che Iddio non debb'essere concepito siccome essenza universale identificante in sè le essenze degli esseri finiti. Ora siamo in grado di sciogliere il primo problema propostoci, affermando contro di Anselmo che data l'idea di Dio, non si può con essa sola spiegare le essenze costitutive dei finiti e dedurne le molteplici idee particolari spiegative della realtà finita, perchè l'essenza divina non contiene in sè le diverse essenze degli esseri finiti.

La sentenza che stiamo discutendo non può reggersi se non a condizione di ammettere come vera e sussistente la dottrina del panteismo idealistico. Di vero, stando a questo sistema metafisico, il quale pronuncia che il finito è una partecipazione dell'infinito, e che considera le sostanze finite come altrettante modificazioni o restrizioni parziali della sostanza infinita, si capisce benissimo come il concetto scientifico dell'essenza divina ne possa servir di lume a conoscere le essenze reali delle cose. Secondo questa dottrina nel mondo c'è tutto quello che vi ha in Dio, meno l'infinitudine, come in un'effigie si riscontrano tutti gli elementi connotativi che stanno nell'originale, meno la personal sussistenza; quindi niente di più naturale che la conoscenza dell'essere divino ci conduca

alla conoscenza degli esseri finiti, che sono di quello altrettante riproduzioni od immagini sebben pallide e sbiadate. Ma non veggo come ciò possa aver luogo nella dottrina teistica della creazione professata da Anselmo e dalla Scolastica, dottrina che nega al creato ogni comunanza di natura col Creatore, che divide anzi con infinito intervallo l'essenza del primo da quella del secondo, che sentenzia tutti gli esseri finiti nulla aver di comune coll'essere infinito nè in quanto alla sostanza, nè in quanto all'essenza, nè in quanto al modo di esistere, per la ragione che essi furon tratti dal nulla e non dal fondo della divina natura. Se vogliamo avere delle sostanze finite una scienza schietta e verace, dobbiamo studiarle quali si stanno nella realtà, non quali c'immaginiamo che siano eminentemente contenute in Dio; e siccome considerate in se stesse non sono più precise e genuine quelle medesime che si trovano in Dio, perchè quivi si rimangono spoglie del loro essenziale elemento di finitezza e di imperfezione, così riesce opera impossibile il voler conoscere veracemente e fedelmente nell'essere divino tutti gli altri esseri creati, giacchè nessun occhio umano per quantunque esercitato alle visioni speculative e di forte acume, può scorgere in Dio ciò che non v'è, vale a dire le essenze finite quali sono in se stesse e nel creato. Ponete caso, ad esempio, che altri si provi a studiare nell'essenza divina l'essenza della natura umana: a che riuscirebbe? La natura dell'uomo emerge dall'armonia di tre principii essenziali, che sono il sentir fisico, l'intendere ed il volere. Ciò posto, chi potrà mai trovare e studiare nel solo concetto della divina natura il primo di questi tre elementi dell'umano composto, la fisica sensitività? Che se mi si dice che la vi si trova, ma depurata del suo elemento *animale* e sublimata ad un grado assolutamente sommo, rispondo che in tal caso non istudiate più la *fisica* sensitività dell'uomo, ma un tutt'altro sentire che ha nulla a che far coll'umano. S'intenda il medesimo dei due altri componenti della natura umana, l'intelligenza e la libera volontà, che sebbene paia a prima giunta si debbano riscontrare in Dio assai più della fisica sensitività, tuttavia se non si vogliono menar buoni i pronunciati del panteismo idealistico e dell'antropomorfismo, sono e formalmente e sostanzialmente differenti dall'intendere e dal volere divini. Così il pronunciato, che vuole che nel solo concetto dell'essere divino si contengano i concetti spiegativi di tutti gli esseri finiti, mena per una parte al panteismo idealistico, per l'altra ad un non-senso, ad un assurdo; poichè gli attributi costitutivi di quale che siasi sostanza creata o si concepi-

scono come altrettanti modi e restrizioni dell'essere infinito, come faceva Spinosa, ed allora si cade nell'emanatismo, o si vuole che contemplati quali stanno in Dio mutino di essenza e di natura, e si riesce ad un non-senso per campare dall'emanatismo, perchè non si conoscono più le entità finite, ma l'entità infinita. Si conchiuda adunque che siccome nell'ordine ontologico il finito non è emanazione, nè parte dell'infinito, così nell'ordine logico od ideale il concetto scientifico del primo non è contenuto nel concetto scientifico del secondo; che l'unico vero senso, in cui può pigliarsi la sentenza, che Dio contiene in sè *eminenter* il mondo, è questo, essere lui la forza creatrice che lo trasse dal niente, non l'essenza universale che si circoscrive e si limita nelle essenze particolari; ma che in tal caso coll'idea di Dio si spiega soltanto l'origine degli esseri finiti, ossia il perchè esistono, il quale perchè si trova nella sua potenza creatrice, ma non quello che essi sono, essendo essi tratti dal niente, non emanati dall'essenza divina.

La questione che qui abbiamo discusso intorno al Primitivo, ossia Dio posto da S. Anselmo come idea suprema generatrice di tutte le altre, ed intorno alla contenenza di tutti gli esseri nell'essere divino, quale venne ammessa dalla Scolastica, va strettamente connessa con quella del metodo quale venne tenuto dagli Scolastici per elevarsi alla nozione suprema della scienza e costrurre il concetto metafisico di Dio.

È dottrina scolastica di S. Tommaso, che nella costruzione del concetto di Dio vuolsi procedere per via di rimozione od esclusione, e non per via di affermazione; lo che vuol dire che per determinare il concetto teologico fa d'uopo sottrarne man mano gli attributi degli esseri finiti e contingenti, di cui consta l'universo, rimuovere dalle qualità delle creature ogni accidente, imperfezione e difetto, sicchè ci si presenti al pensiero la sostanza divina nella sua purezza assoluta, sciolta da ogni limite e nulla avente di comune colle create sostanze (*C. Gent.* lib. I, cap. XIV). Giusta il concetto teologico costrutto con questo metodo di rimozione e di esclusione, Iddio sarebbe l'essere perfettissimo e realissimo, che contiene quanto vi ha di positivo in tutte le entità finite, ossia tutte le perfezioni delle creature, ma sciolte da ogni limite e difetto e ridotte a semplicissima unità, ossia *eminenter*, non però quali stanno nelle sostanze finite, ossia *formaliter*. Noi abbiamo già discusso altrove e rigettato questo processo metodico per la costruzione del concetto teologico seguìto dai teologi i quali pronunciano, che *prima ad intelligendum Deum ratio per*

abstractionem est (Alcinoo). Se il concetto dell'Infinito potesse venire determinato col pur rimuovere i limiti alle cose finite, infinitizzando le loro proprietà e come tali predicandole di Dio, in allora Iddio sarebbe nulla più che una vuota astrazione, anzi una pura incognita indicifrabile per la nostra mente, poichè le proprietà degli esseri finiti quando siano sciolte da ogni elemento di contingenza e sollevate ad un grado assoluto ci svaniscono davanti al pensiero sicchè non ce ne rimane più veruna idea precisa. Rimuovete quanto vi aggrada i limiti e le imperfezioni insite alla natura delle sostanze create, infinitizzatele e che vi rimarrà? Una mera incognita, un niente, giacchè ci riesce impossibile il pensare che cosa mai possa diventare a ragion d'esempio la fisica sensitività sollevata ad un grado assoluto fino a smarrire la sua intrinseca essenza, per cui è sensitività, e non intelligenza, e non libertà e non altra cosa qualsiasi. Vuolsi por mente a questo gran principio già avvertito dal Cudwort, che il potere, che ha la nostra mente di amplificare le realtà finite non si può estendere al di là di quel che comporta la natura delle cose finite medesime amplificate: esse hanno ciascuna le proprie determinazioni che le circoscrivono distinguendole le une dalle altre; togliamo queste limitate determinazioni e noi avremo distrutta la natura stessa degli esseri finiti.

La dottrina scolastica, che ora abbiamo discussa intorno al concetto di Dio considerato come il contenente universale di tutte le essenze delle cose, ed intorno al processo metodico per la costruzione del concetto teologico, è seguìta da Leibnitz, il quale considera la divinità siccome « una sostanza semplice primitiva, che deve rinchiudere *eminentemente* » le perfezioni contenute nelle sostanze derivate, che ne sono gli effetti ». L'idea di Dio, dice altrove, è nella nostra mente per via della soppressione dei limiti delle nostre perfezioni, come l'estensione assolutamente presa è racchiusa nell'idea di un globo. Di qui egli deduce, che la via più sicura per giungere alla conoscenza della natura divina sta nel considerare gli attributi delle creature e segnatamente quelli di nostra umana natura, contenenti come in germe le perfezioni dell'essere divino, rimuovere da essi quanto vi si trova di limitato, di incompiuto, di relativo e condizionale, sollevarli al grado della perfezione suprema ed assoluta, alla misura dell'*eminenza* e dell'*infinità*, e così sublimati alla più alta potenza possibile attribuirli a Dio uniti nel seno dell'infinita e semplicissima sua natura.

SAN TOMMASO.

De' pensatori tutti della Scolastica nissuno contemplò il problema ontologico con isguardo così penetrante e così comprensivo, come S. Tommaso d'Aquino. Il sistema della scienza, che negli altri filosofi della media età apparisce scompaginato e monco, nell'Aquinate addimostrasi nell'euritmìa delle sue parti e nell' integrità del suo insieme. Accoppiando la potenza sintetica di Platone colla profondità ed acutezza analitica di Aristotele, ed illuminata la mente da luce sovrumana, egli fermò il pensiero in Dio, siccome centro dell'essere e del sapere, e vide fluire da esso il triplice mondo degli spiriti, dei corpi e degli uomini, e questi tre mondi contemplò al lume del Pensiero e del Volere divino; discorse le loro distintive nature, ed il vario loro operare non solo, ma altresì le loro intime armonie, per cui e s'integrano gli uni gli altri, e tutti poi si compongono ad universal consonanza intorno l' Unità primitiva. Dio distinguendo dal mondo, non però separando, egli collegò il Primitivo col derivato mercè un vincolo d'intelligenza e di amore, l'atto creativo, che è ad un tempo conservativo e provvidente, per cui le creature tutte originano da Dio, come Potenza assoluta, a Dio intendono come sommo Bene finale. Alla luce del principio di creazione libera sostanziale egli camminava sicuro fra i due scogli opposti, contro a' quali andò a rompersi più volte la speculazione metafisica, voglio dire il panteismo, che mesce in una sola sostanza il Primitivo ed il derivato, ed il dualismo, che separa l'uno dall'altro questi due massimi termini del problema ontologico. Distinti ed uniti Dio ed il cosmo, distinti altresì ed uniti ei riconobbe i tre ordini di esseri cosmici, gli spiriti, i corpi, l'uomo.

Come aveva salvata l' Ontologia dal panteismo e dal dualismo, così a campare l'Antropologia dal materialismo e dall'idealismo sostenne congiunti ad unità personale nell' uomo l' anima ed il corpo, eppur inconfusi nell' essere e nell' operare, e governati da proprie leggi. Di qui la divina origine dell'anima, e l'eccellenza del suo pensiero, e la libertà morale e l'immortalità, che esige il futuro ricongiungimento col proprio corpo.

Che la filosofica scienza sia uscita di tutto punto perfetta dal capo di S. Tommaso, come Minerva dal cervello di Giove, sarebbe sconvenienza il sentenziarlo, anzi stoltezza, essendochè quale mai lavoro di umano ingegno risponde appieno al suo ideale? Nelle opere filosofiche dell'A-

quinate giacciono qua e là disseminati alcuni concetti, che non possono essere menati buoni dalla critica, quello, a ragion d'esempio, che riguarda il *principium individuationis;* altri sono bisognevoli o di più forte rincalzo, o di più ampio sviluppo, o di più lucido schiarimento. Il concetto Tomistico, che riguarda Dio siccome universal contenente, anzi identità suprema di tutte le essenze ideali delle cose finite, lascia involto in troppa oscurità il problema del rapporto di natura tra il Primitivo ed il derivato, benchè dica assai più che non la *mimesi* pitagorica e la *metessi* platonica.

Per quello poi che s'attiene allo studio filosofico della natura fisica e delle genti umane, la dottrina dell'Aquinate lascia vaste lacune, che mal potevano essere adempiute in que' tempi, in cui l'arte dell'osservare e dello sperimentare andava sfornita di quei poderosi strumenti, dai quali sorretta la moderna scienza della natura si avanzò gigante nella via del suo perfezionamento. Malgrado queste ed altre mende la dottrina filosofica di S. Tommaso, riguardata nella generalità sostanziale delle sue parti, adempie meglio, che ogni altra fin qui esposta, le condizioni essenziali di una vera teoria metafisica. La sua Ontologia non è, come in gran parte la scolastica e la wolfiana, un ingegnoso tessuto di generalità vaghe e di esili sottigliezze; ma vigoreggia informata da quello spirito realistico, che della scienza fa verità vivente, dell'essere fa vita vera. Le sue speculazioni trascendentali e categoriche, anzichè sdilinguire in fuggevoli e nude astrattezze, s'inviscerano nella realtà infinita e nella finita, ed il moto vi mantengono ed il vigore. Sostanzialmente realistica, la filosofia di lui è insiememente sistematica nella forma, tantochè in mezzo all'orditura vastissima del lavoro risplende l'unità dell'insieme, e valse ad inspirare all'Alighieri il concetto scientifico del divino poema, *a cui ha posto mano e cielo e terra.* Adunque, fatta pure gran parte alla Critica, la *Somma* del nostro filosofo rimarrà pur sempre il più sublime e solido monumento che nel volger de' secoli il genio abbia saputo innalzare al culto della scienza metafisica.

« Figlia d'alpestre balzo, aquila altera
Sprezza lo stormo degli augei rombanti
Nella morta palude, il guardo spinge
Vèr l'etereo sereno e dispiegando
Il remeggio dell'ali, oltre le nubi
Vola e si perde nel cammin del Sole ».

Tale apparisce in mezzo ai filosofi del suo secolo e delle trascorse età il pensatore di Aquino.

La rinascenza e Giordano Bruno.

La Scolastica aveva pronunciata l'ultima sua parola con S. Tommaso. La scienza di que' tempi erasi composta ad unità potente; ma presentava difetti, che pure si potevano adempiere senza scompaginarne il sostanziale organismo. Il trecento, anzichè colmare le lacune che vi rimanevano, appurare le parti malsane, i buoni germi coltivare a dovere, trascorse inglorioso e dappoco per manco di vigoria mentale e di coscienza speculativa. Il pensiero scolastico si dissolveva fra le arcadiche dispute dei Tomisti, degli Scotisti e degli Occamisti, i quali, smarrita l'intelligenza del problema ontologico, stemperavano il problema degli universali in quisquiglie metafisiche od in sottigliezze dialettiche. L'abuso dell'apriorismo nel processo metodico teneva ancora il campo, e lo studio dell'universo, anzichè posare sopra osservazioni accertate e solide induzioni, si perdeva in avventate ipotesi e generalità vuote di contenuto. Sorgeva quindi vivissimo il bisogno di una riforma che, gittate le basi all'arte dell'osservare e dello indurre, dalla quale i fatti della natura e della storia attendono la loro ragione spiegativa, schiudesse allo spirito umano un nuovo ordine di idee nella contemplazione del mondo fisico e sociale.

Il grido di riforma scoppiò unanime ed insistente nel quattrocento, il quale tentò rinverdire sulle ruine della Scolastica il pensiero filosofico ed estetico greco-romano. L'Accademia, il Peripato e la Stoa rinacquero nel secolo decimoquinto, e contarono per tutto il secolo decimosesto ardenti e numerosi seguaci schierati in campi opposti. Stavano dall'un lato i partigiani del Platonismo Giorgio Gemisto Pletone, Marsilio Ficino, i due Pico della Mirandola, Cornelio Agrippa, Teofrasto Paracelso. Dall' altro lato si schieravano intorno al vero Aristotele dell'antica Grecia, il Gennadio, Giorgio da Trebisonda, Teodoro di Gaza, Pietro Pomponazzi, il Vanini, il Zabarella, il Cremonini, il Zimara, Agostino Nifo, Andrea Cesalpino. L'urto tra i Neoplatonici ed i Neoperipatetici si ripercuoteva contro la Scolastica, la quale veniva colpita a morte non solo dai ristauratori della greca filosofia, ma altresì dagli Umanisti entusiasti della venustà della forma classica greco-romana, Ermolao Barbaro, Giovanni Reuchlin, il Poliziano, il Valla, Cornelio Agricola, Erasmo, Ludovico Vives, Francesco Patrizzi, il Nizolio, il Sadoleto, l'Aconzio. Ma una seria e grave riforma filosofica mal si compie risuscitando dottrine gravate dal

peso di tanti secoli, e ripensando l'antico pensiero già dalla Critica sentenziato. Nè si potevano rinnegare i sedici secoli scorsi da Platone a San Tommaso; nè la rinascenza, accampatasi sulle ruine della Scuola, fece progredire d'un sol passo la filosofia. Mancava la virtù inventiva. Il Neoplatonismo si perdeva nella cabalistica di Giovanni Reuchlin e di Cornelio Agrippa, e nell' illuminismo di Paracelso e dei due Van-Helmont che, spegnendo ogni attività intellettuale, sottostava di assai all'apriorismo scolastico. Il Telesio tentò una filosofia della natura, ma il suo naturalismo ristretto nella cerchia della scienza fisica manca di valore ontologico.

Filosofi che abbiano mostrato coscienza del problema ontologico, e lo abbiano riconcepito con vigoria di mente ed originalità di pensiero, sono Nicolò di Cusa nel secolo XV, e Giordano Bruno nel secolo XVI. Il Cusano riabbracciò col pensiero i tre termini ontologici, l'Uno, il molteplice ed il loro rapporto, ed accoppiando la Metafisica alla matematica secondo lo spirito del pitagorismo, fece delle idee de' numeri la forma costitutiva della ragione umana, ed a leggi matematiche ridusse i fenomeni della natura. L'unità prima, assoluta, infinita è oggetto della scienza trascendente; il molteplice è oggetto della scienza inferiore. L'Uno è incomprensibile in se stesso, è *il più grande*, e come tale è riguardato come Dio dalla fede di tutte le genti. Questo *più grande* è altresì l'assoluto, l'unitutto, ciò che è in tutto ed ha tutto in sè, il più grande ed il più piccolo, perchè niente gli può essere opposto. Egli è il principio di ogni numero, in qualità di più piccolo; il fine, in qualità di più grande. L'infinitamente grande, che nel Primitivo esiste come unità suprema e come Dio, esiste altresì nel derivato come unità *contratta* in pluralità, senza la quale esso non potrebbe essere; e nell'universo molteplice esiste come fine supremo di esso, poichè il movimento progressivo e finale dell' umanità ha per iscopo di raggiungere Dio nell'uomo.

Da queste ardite speculazioni del Cardinale di Cusa svolse l'arditissimo suo sistema il filosofo napolitano, il panteista del secolo XVI. Il concetto fondamentale della dottrina metafisica di Bruno è la convertibilità dell'uno coll'ente, la quale si traduce in questa formola: l'unità è l'essere, e l'essere è l'unità; formola che ci richiama al pensiero il principio degli eleatici: tutto è uno. Conoscere questa unità che ad un tempo è l'essere, tale è lo scopo della filosofia, la quale ha per oggetto di apprendere per mezzo della ragione il necessario, l'infinito, l'universale, che è per appunto il vero e solo essere, la realtà, mentre le cose particolari ed individue, og-

getto de' sensi, non sono, come tali, che pure ombre della realtà. A dimostrare che l'essere risiede soltanto nell'unità il Bruno osserva, che tutto ciò che non è uno, ossia il multiplo, non è, in quanto multiplo, che un composto, ed ogni composto è un insieme di rapporti, e non già una realtà. Il composto è di sua natura divisibile, epperò importa di necessità un alcunchè di semplice, di indivisibile, di uno, in cui come in sua base possa sussistere. Lo spirito umano, fatto per l'unità, non sa arrestarsi al molteplice ed al composto, ma solo nell'unità rinviene l'oggetto delle sue ricerche, e di unità in unità progredisce infino a che siasi sollevato al principio supremo, l'unità assoluta fonte di tutte le altre unità derivate. Così l'unità è l'essere, come l'essere è l'unità; così si fa manifesta la necessità di riconoscere un'unità assoluta senza parti e senza limiti, essendochè l'opinione contraria, che tutto sia relativo, è respinta dalla ragione umana, che tende di sua natura all'assoluto.

Quest'unità assoluta e suprema, fondamento dell'essere, oggetto della filosofia e della ragione, è dessa l'essere assoluto e supremo, il Primitivo, attesa la convertibilità dell'uno coll'ente. Il Primitivo, per ciò stesso che è unità assoluta e suprema, vuol essere l'identità assoluta di tutte cose per guisa che esso unifichi nel suo seno quante mai entità sono o possono esistere, prive delle loro proprie determinazioni e differenze. Scorgesi qui per dirlo di passaggio, il germe dell'idealismo assoluto di Schelling e di Hegel, i quali considerano il Primitivo siccome l'identità universale di tutte cose, l'indifferenza dei differenti. Per ciò che il Primitivo è identità universale, debbe in sè confondere i principii più generali della differenza delle cose, quali sono l'infinito ed il finito, lo spirito e la materia, il pari e l'impari, principii, la cui distinzione non costituisce una real differenza nel seno dell'unità assoluta, non essendo che diverse modificazioni dello stesso essere uno ed universale. Si suole comunemente ammettere due sostanze, la materia e la forma, ossia la potenza di essere e l'attività, la possibilità e la realtà; ma in Dio la prima materia universale e la prima forma universale sono inseparabili ed identiche sì che formano una indivisa unità, mentre le altre cose possono essere o non essere, essere in tal maniera od in tal altra. La possibilità perfetta della esistenza delle cose, ossia la materia prima universale, non può precedere la realtà della loro esistenza, ossia la forma, nè dopo di essa sussistere (1); perchè se vi fosse una

(1) Qui si rileva una notevol discrepanza tra la Metafisica del Bruno e quella di Hegel, riposta

perfetta possibilità di essere reale senzachè vi fosse esistenza reale, allora le cose si creerebbero esse stesse ed esisterebbero prima di esistere. Adunque il Primitivo identifica in sè la materia e la forma, la virtualità o possibilità e la realtà od attualità, può essere tutto ed è realmente tutto, e se non potesse esser tutto nol sarebbe. Questo primo principio di ogni esistenza, che è tutto ciò che può essere, in cui cioè la possibilità e la realtà, la potenza e l'atto sussistono in unità inseparabile, è l'essere assoluto, è Dio.

Tale è, riassunta ne' suoi concetti fondamentali, la teorica di Giordano Bruno intorno all'essere, all'unità suprema, al Primitivo, a Dio, chè tutte queste cose sono per lui un medesimo. Ma accanto a questa scienza dell'essere, che è il Primitivo, v'ha un'altra scienza, che ha per oggetto il mondo, il Derivato. Or come il Primitivo, che è l'unità assoluta, produce il derivato, che è la moltiplicità degli esseri mondiali, e come si concilia l'unità della sostanza infinita colla diversità delle specie e degli individui? Ecco in qual modo il Bruno abbia cercato di sciogliere siffatto problema, per mezzo della sua teorica della *monade* considerata come riunente in sè i due estremi del *minimo* e del *massimo*. Iddio è una monade, ossia una sostanza assolutamente semplice ed una. Ora la monade è una potenza sviluppantesi di per sè: questo sviluppo importa un germe primordiale da cui si inizii, ed una perfezione in cui si compia, e sta perciò intermedio fra i due punti estremi che vengono da Bruno designati col nome di *minimo* e di *massimo*. Ma fra questi due punti estremi, che iniziano e chiudono lo sviluppo della monade o della sostanza corre una serie indefinita di gradi che segnano come altrettanti momenti distinti della sostanza, e che dànno luogo alla differenza delle forme che essa veste nel suo successivo sviluppo. Di qui l'origine della diversità e moltiplicità degli esseri mondiali dalla sostanza o monade infinita. Essa è una potenza che si sviluppa per virtù sua propria progredendo dal germe alla compiuta attualità, dal minimo al massimo; ma nel procedere dall'uno all'altro di questi due estremi percorre una serie indefinita di gradi che sono altrettante forme della sua essenza, altrettanti differenti aspetti del

---

in ciò che l'Assoluto di Hegel è originariamente pura possibilità di tutte cose o pura materia, scevra di ogni realtà o forma, mentre l'Assoluto di Bruno è per lui virtualità e realtà ad un tempo, sicchè non avrebbe tradotte all'esistenza reale le cose possibili se non fosse esso stesso una realtà, ma una pura possibilità.

suo sviluppo; queste forme od aspetti della sostanza sono i diversi e molteplici esseri dell'universo, i quali si differenziano soltanto di forma o modo, non già di essenza o sostanza, giacchè la sostanza divina è una ed identica in tutti e singoli i gradi del suo sviluppo, e quindi in tutti e singoli gli esseri dell'universo. Il minimo ed il massimo si confondono nella loro radice in una sola e medesima sostanza, e qui si avvera la celebre massima, che gli estremi si toccano, giacchè il minimo è la sostanza implicata nel suo germe, il massimo è la sostanza stessa, ma svolta ed amplificata fino al suo compimento: ossia il minimo è il massimo ma concentrato e rimpicciolito nel suo germe; il massimo è il minimo, ma ingrandito e sviluppato nella sua essenza. La sostanza divina considerata come il Primitivo, ossia il germe universale delle cose, è il minimo; considerato come l'universo uscito dal suo germe è il massimo. Ma come il minimo ed il massimo sono una sola ed identica sostanza considerata in due opposti momenti, così il Primitivo è ad un tempo il minimo ed il massimo, Dio e l'universo, l'infinito ed il finito, la monade e la decade per parlare il linguaggio pitagorico: Dio è il germe dell'universo, come l'universo è lo sviluppo di Dio.

Come agevolmente si scorge, il Bruno diede al problema dei rapporti tra il Primitivo ed il derivato una soluzione affatto panteistica, sostenendo, che Dio produce il mondo diventando il mondo stesso, ossia che il primo principio genera la moltiplicità delle cose svolgendo la sua suprema ed assoluta unità. Il panteismo non potrebb'essere più esplicito ed aperto: tutto è sostanzialmente uno, tutto è sostanzialmente Dio; e fuori di questa sostanza unica tutto è mera forma, anzi tutto è niente, ed in questo senso il Bruno cita la celebre frase della Scrittura *Nil sub sole novum*, per significare che tutto è vanità, eccetto l' unità immutabile presente per tutto. E così si spiega pure quell' altra sentenza del Bruno, che la divinità non va cercata al di là dell' infinità del mondo e della serie infinita delle cose, ma dentro il mondo e nelle cose, giacchè il mondo non è che l'unità manifestantesi sotto le condizioni del numero; e quest'unità presa in se stessa è Dio, considerata in quanto si produce nel numero è il mondo.

Il panteismo del Bruno riesce più manifesto ancora a chi pon mente alla sua teorica del derivato. L'universo è sostanzialmente Iddio, dunque riunisce gli stessi attributi che si assegnano alla sostanza divina, di cui è uno sviluppo naturale, una forma esteriore. Quindi Bruno concepisce

l'universo come infinito, immenso, eterno, immutabile ed uno, perchè è Dio stesso. Considerato in sè, indipendentemente da Dio, il mondo non è che un complesso di fenomeni, di forme, di modi, di cui non si può indagar la sostanza, l'essenza, il fondamento senza riscontrar da per tutto la sostanza e la natura divina. Perciò i diversi e molteplici esseri individui dell'universo non differiscono l'un dall'altro che di forma e di grado; essi sono simili, come dice Bruno, ai differenti sughi di uno stesso essere organizzato; non son che la forma esteriore di una stessa sostanza: l'anima del mondo è tutto; il numero infinito delle cose individuali non costituisce per essa ed in essa che un solo ente, che è Dio. L'universo consta sibbene di contrarii, che sono i minimi ed i massimi; ma questi si annullano e si identificano in un termine medio superiore, vero punto di coincidenza e di indifferenza di tutti gli opposti; e questo punto è Dio. Tutti i minimi si risolvono in un minimo assoluto, monade delle monadi, che è Dio, come tutti i massimi sono compresi in un massimo assoluto ed unico, che è l'Universo, sostanzialmente identico con Dio.

Per tal modo Bruno giunge a togliere ogni sostanzial differenza fra i molteplici esseri dell'universo; egli riduce tutte le sostanze individuali, siano corpi, siano spiriti, ad una sostanza unica, fuor della quale non vi sono che modi e fenomeni fuggitivi. Gli è vero, che egli aveva fatta distinzione tra principio od essenza e causa avvertendo che il principio è la ragione interna di una cosa, la fonte della possibilità di sua esistenza, la causa invece ne è la ragione esterna, la fonte della sua reale ed attuale esistenza, e che il principio resta nell'effetto, mantiene la cosa nell'esser suo, mentre la causa è fuori dell'effetto e determina l'esistenza esteriore della cosa. Se Bruno si fosse mantenuto fedele a questa gran distinzione, avrebbe potuto scorgere che se Iddio è causa del mondo, non ne è però la sostanza, e che però se il mondo è un effetto avente un'esistenza esteriore fuor della sua causa, non è una forma nè un modo esistente nella sostanza divina medesima. Ma egli obbliò ben tosto questa capital distinzione concependo Iddio non come causa soltanto del mondo, ma altresì come principio e sostanza del medesimo, non come la ragione esteriore delle esistenze soltanto, ma sopra tutto come la ragione interiore, la radice, la sostanza di esse. « Deus (egli scrive) est substantia universalis in essendo, « qua omnia sunt, essentia omnis essentiae fons: sicut enim natura est « unicuique fundamentum entitatis, ita profundius naturae uniuscuiusque « est Deus (oper. lat. t. 2, pag. 473) ». Se perciò la natura è la base di

ogni essere, Dio, sostanza stessa della natura, è il fondo più intimo e più secreto dell'universo. Così si spiega il concetto che il Bruno aveva emesso del Primitivo, che cioè egli può essere tutto ed è tutto realmente.

Da tale sistema egli venne a filo di logica condotto a sostenere che il bene ed il male, il bello ed il turpe, la felicità e l'infelicità non hanno fra di loro una differenza assoluta, ma solo relativa; conseguenza logica di ogni sistema panteistico. La Scolastica aveva pronunciato, che Dio è *eminenter* tutte le cose: il panteismo sentenzia per bocca di Giordano Bruno che Dio è tutto *virtualiter*, germinalmente, sostanzialmente. Il Minimo facientesi Massimo del Bruno sarà più tardi convertito da Hegel nell'essere-nulla, che diventa tutto.

L'unità assoluta, quale la intende il filosofo di Nola, patisce le stesse censure, che l'unità parmenidea, pitagorica e plotiniana. Essa nè apparisce il Primitivo, nè mostra virtù di produrre e sorreggere il Derivato. La convertibilità dell'uno coll'ente, da lui ideata, è un concetto radicalmente sbagliato, che vizia originalmente tutta la sua teorica. L'unità è mera forma, che importa l'essere come sostanza. Ora l'ente primitivo, in suo concetto, non è nè spirito, nè materia, nè pensiero, nè corpo, non ha verun costitutivo, che lo determini. Che è dunque mai? Nient'altro che unità, ciò è dire, non è sostanza, ma mera e pretta forma; e siccome la forma importa logicamente una sostanza, che la sorregga, così ne arguisco, che unità siffatta non è nè il Primitivo, nè il Derivato, perchè ogni unità è unità di qualche cosa, e quella del Bruno è unità di niente, sicchè il Minimo non diventerà Massimo mai. Così il Primitivo del Bruno, che è pura unità vuota di contenuto, è impotente a porre il derivato ed il molteplice: la forma, sia pur perfettissima, non genera da sè il menomo di sostanza, come l'unità matematica, pur repetendo eternalmente se stessa, non produce un diverso da sè, perchè non comporta interiore sviluppamento.

INDICE